المنهج في مشروع التراث والتجديد

يمنى طريف الخولي

المنهج في مشروع التراث والتجديد

تأليف
يمنى طريف الخولي

هنـــداوي

المنهج في مشروع التراث والتجديد

يمنى طريف الخولي

الناشر مؤسسة هنداوي
المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شييت ستريت، ونسدور، SL4 1DD، المملكة المتحدة
تليفون: ٨٣٢٥٢٢ ١٧٥٣ (٠) ٤٤ +
البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org
الموقع الإلكتروني: https://www.hindawi.org

إنَّ مؤسسة هنداوي غير مسئولة عن آراء المؤلف وأفكاره، وإنما يعبِّر الكتاب عن آراء مؤلفه.

تصميم الغلاف: ولاء الشاهد

الترقيم الدولي: ٧ ٨ ٣٦٠٨ ٥٢٧٣ ١ ٩٧٨

صدر هذا الكتاب عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٤.

جميع حقوق النشر الخاصة بتصميم هذا الكتاب وتصميم الغلاف محفوظة لمؤسسة هنداوي.
جميع حقوق النشر الخاصة بنص العمل الأصلي محفوظة للسيدة الدكتورة يمنى طريف الخولي.

المحتويات

مقدمة	٧
١- مدخل إلى فضاء التراث والتجديد	١١
٢- من هنا نبدأ	١٧
٣- الوحي والواقع	٢٣
٤- أنسَنة الكلام	٢٧
٥- اغتراب أم تغرُّب	٣١
٦- الدين: الظاهرة والشعور	٣٧
٧- فلسفة التأويل	٤٧
٨- «التراث والتجديد» يسارًا جدليًّا	٥٣
٩- علم الكلام ... لاهوت التحرير	٦٥
١٠- صراع الفينومينولوجيا والإبستمولوجيا	٦٩
١١- اعتبارات نقدية ختامية	٧٧
١٢- حاشية تقريرية: التعددية المنهجية في مشروع التراث والتجديد	٨٣

مقدمة

على مدار نصف قرن أو يزيد ترسم مشروع «التراث والتجديد» وتكاملت دعائمه وأبعاده، كواحد من أهم منجزات الفكر العربي المعاصر، ساهم في الصعود به إلى مستوى فلسفة عربية معاصرة، وجعل فيلسوفه حسن حنفي يستقطب اهتمام مراكز بحثية وجهات أكاديمية شتى في شرق العالم وغربه، من طوكيو وجامعات في اليابان حتى هاواي وجامعات في الولايات المتحدة، مرورًا بدول عربية وأوروبية، وبضع عواصم آسيوية أفريقية.

وهذا الكتاب مقاربة تحليلية ونقدية لمعالم المنهج والمنهجية في مشروع «التراث والتجديد»؛ متخذين مثالًا عينيًّا تطبيقيًّا هو محاولة حسن حنفي لتشييد علم كلام جديد، يحملها كتابه «من العقيدة إلى الثورة» ١٩٨٨م، بمجلداته الخمسة الضخمة. ونظرًا لأولوية ومركزية علم الكلام — علم العقائد — في تراثنا، سوف يكون المنهج فيه تمثيلًا وتجسيدًا وتجريدًا لطبيعة المنهجية في الجبهة الأولى — جبهة إعادة بناء تراثنا — التي لا ترتدع عن تفريغ الأطر التراثية من مضامينها لإعادة ملئها بمضمون معاصر، ويكون أيضًا ضوءًا كاشفًا عن معالم المنهجية في مشروع «التراث والتجديد» بأَسره، والأبعاد المشكِّلة إياه.[١]

---

[١] وانظر العمل الذي انطلق مستلهمًا روح المنهج في مشروع التراث والتجديد ومُيمِّمًا شطر الغايات المنشودة:

د. يمنى طريف الخولي، الطبيعيات في علم الكلام: من الماضي إلى المستقبل، الطبعة الثالثة، دار رؤية، القاهرة، ٢٠١٠م. وقارن:

د. يمنى الخولي، نحو منهجية علمية إسلامية: توطين العلم في ثقافتنا، المؤسسة العربي للفكر والإبداع، بيروت، ٢٠١٦م.

تترسم معالم الرحلة المنهجية المقبلة عبر الصفحات التالية، أو يترسم مستخلصها، في أن المرتكز المنهجي لمشروع «التراث والتجديد» هو الوحي القرآني كفعل توحيد فذ مثَّل نقطة تحوُّل متفردة، تجعل العلاقة مع الوحي محور التقابل بين الأنا والآخر الغربي. ويعتمد المشروع على فينومينولوجيا التفاعل بين الوحي والواقع، ليصل إلى هدف استراتيجي هو أَنْسَنة علم الكلام الجديد. وعن طريقها يكون تصحيح دور علم الكلام في المنظومة الحضارية والقضاء على اغتراب الإنسان المسلم، ومن ثَم تمكينه من النهوض بالاستغراب، بمعنى تحجيم دور الغرب بتحويله إلى موضوع للدراسة، بدلًا من أن يظل مصدرًا للعلم، وفي هذا تقويض للمركزية الغربية. وينفتح الطريق أمام عالَم جديد تُمثل الحضارة الإسلامية فيه مركزًا حضاريًّا رائدًا.

ولبلوغ هذا الهدف تتآزر عدةُ مناهج؛ إذ ينتهج مشروع «التراث والتجديد» المسار الفينومينولوجي أساسًا، ويعتمد كذلك على المنهج الجدلي مصحوبًا بقيم اليسار، وعلى الاستفادة القصوى من مناهج التأويل الخصيبة الكامنة في هيرمنيوطيقا النصوص. هذا بمعية مناهج فرعية أخرى أبرزها النقد التاريخي ومنهج تحليل النصوص.

وهذه المقاربة التي كانت في أصولها بحثًا مطولًا[٢] محاولة للإجابة عن السؤال: هل يمكن التلاحم بين هذه المناهج جميعها في منهجية واحدة لإعادة بناء التراث، والحيلولة دون التطرف ودون السلبية على السواء في مقاربات التراث؟ وإلى أيِّ حد استطاعت هذه المنهجية أن تصل بمشروع «التراث والتجديد» في جملته إلى أهدافه المزمَعة؟

إنها التعددية المنهجية التي تسربل المشروع وتدفعه قُدمًا؛ لذا أعقبتها مقاربة أخرى قصيرة يمكن اعتبارها حاشية تقريرية لهذه التعددية، تحاول استكشاف دلالاتها وأبعادها.[٣]

توطين المنهجية العلمية: مقاربات فلسفية ... تاريخية ومستقبلية، نيوبوك للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠١٨م.

[٢] نُشر هذا البحث بعنوان: المنهج في مشروع «التراث والتجديد»: دراسة نقدية – «من العقيدة إلى الثورة» مثالًا تطبيقيًّا، في مجلة كلية الآداب «الإنسانيات والعلوم الاجتماعية»، جامعة القاهرة، المجلد ٥٦، العدد ٢، أبريل ١٩٩٦م. وقد أُجريت تعديلات جعلته مزيدًا ومنقَّحًا.

[٣] هي ورقة أعددتُها بعد عشرين عامًا، بمناسبة مرور خمسين عامًا على انطلاق مشروع التراث والتجديد، في التعددية المنهجية في مشروع التراث والتجديد، في أعمال الندوة الفلسفية الدولية السابعة والعشرين، ندوة

وفي كل حال يمثِّل مشروع التراث والتجديد درسًا حضاريًّا وثقافيًّا وفلسفيًّا، جديرًا بأن نتوقف إزاءه مليًّا ... وبالله قصد السبيل.

«سلطة النص» التي نظمتْها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة والمعهد السويدي بالإسكندرية، في ديسمبر ٢٠١٦م، وصدرت في مجلد أعمال هذه الندوة الدولية.

الفصل الأول

مدخل إلى فضاء التراث والتجديد

في خِضم ما تموج به ساحة الفكر العربي المعاصر من مشاريعَ عديدة، تحاول أن تُقدم حلولًا لمشكلة الأصالة والمعاصرة التي طال انشغالنا بها، وتتبارى جميعها من أجل تجاوز واقعٍ مأزوم بآفاق فكرٍ نهضوي، يأتي مشروع «التراث والتجديد» الذي طرحه الدكتور حسن حنفي ليكون أجرأها في التركيب والإبداع، وأكثرها نزوعًا نحو الالتحام بالواقع وحرصًا على مخاطبة مستوياته المختلفة وشتى توجهاته … وأنجحها في استقطاب اهتمام دوائر بحثية عديدة في الشرق وفي الغرب … وأيضًا أكثرها طموحًا وجموحًا، وأدعاها للمعالجة التحليلية والنقدية.

ترسَّمت خطوط المشروع عبر جبهات ثلاث؛ في الجبهة الأولى يُعاد بناء تراثنا القديم بهدف تحويل العلوم العقلية القديمة إلى علوم إنسانية بدايتها الوحي وغايتها الأيديولوجيا. فالأيديولوجيا عند حنفي علمٌ عملي ونظري على السواء. والوحي علم المبادئ العامة التي يمكنها تأسيس العلم ذاته، والتي هي في الوقت نفسه قوانين التاريخ وحركة المجتمعات. فالوحي هو منطق الوجود المميز لحضارتنا، ومهمتنا تحويله إلى علم شامل/أيديولوجية شاملة، فيتحول إلى حضارة لها بناؤها الإنساني المطابق لحاجات العصر. أوَلَمْ يتحول الوحي منذ هبوطه إلى حضارة ارتدت إلى علوم مثالية، نقلية ونقليةٍ عقلية وعقلية؟ لم تكن الحضارة الإسلامية إلا محاولة لمَنْهجة وعَقْلنة الوحي، لكن في ظروف تاريخية مختلفة، علينا إذن مَنْهجته، وعَقْلنته مجددًا؛ أي إعادة بناء تراثنا طبقًا لظروف واقعنا، كالآتي:

(١) علم الكلام، بالانتقال «من العقيدة إلى الثورة»، وصياغة لاهوت الثورة.

(٢) الفلسفة أو علوم الحكمة، إعادة بنائها للوقوف على شروط الإبداع، والانتقال من «النقل إلى الإبداع».

(٣) التصوف، للانتقال «من الفناء إلى البقاء»، أو من إنكار الذات إلى تأكيدها، وذلك بتحويل قِيَمه السلبية، كالرضا والزهد والصبر والتوكل والقناعة، إلى قيم إيجابية فعالة، كالرفض والثورة والتمرد والاعتراض.

(٤) إعادة بناء علم أصول الفقه بإعطاء الأولوية للواقع على النص، وللمصلحة على الحرف، وذلك بالانتقال من «النص إلى الواقع».

(٥) إعادة بناء العلوم النقلية، وهي القرآن والحديث والتفسير والسيرة، هذه العلوم هي التي تتوغَّل في أعماق الجماهير، وبإعادة بنائها تنتقل «من النقل إلى العقل».

(٦) العلوم العقلية، أي العلوم الرياضية والطبيعية، مطلوب إعادة بنائها لتبيان كيفية خروجها من الوحي، تأكيدًا على وحدة الوحي والعقل والطبيعة، وذلك في «العقل والطبيعة».

(٧) محاولة إعادة بناء العلوم الإنسانية كاللغة والأدب والتاريخ والجغرافيا للوقوف على «الإنسان والتاريخ».[١]

إعادة بناء التراث بخطوطه السبعة هي الجبهة الأولى، التي يعاد فيها رسم مسار الأنا. الجبهة الثانية هي تحديد الموقف من الغرب في «علم الاستغراب» الذي يهدف إلى فهم الآخر/الغرب في إطاره وتطوره التاريخي، ليغدو مجرد موضوع دراسة، وليس نقطة إحالة ... رد مشروعه الثقافي إلى حدوده التاريخية والجغرافية، تمهيدًا للقضاء على خرافة الثقافة العالمية، التي جعل الغرب نفسه مركزًا لها. وفي هذا وذاك الاستعداد لانتقال دورة الحضارة من الغرب إلى الشرق.[٢]

---

[١] يوجد هذا التخطيط في مصادره العديدة، منها: حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية، سنة ١٩٩١م، ص١٠، ١١، ٧٤٩.

وقد صدرت هذه المحاولات بالفعل كالآتي:

(١) من العقيدة إلى الثورة: محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين، خمسة مجلدات، ١٩٨٧م.
(٢) من النقل إلى الإبداع، تسعة أجزاء، ٢٠٠٠–٢٠٠٢م.
(٣) من النص إلى الواقع: محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه، جزءان، ٢٠٠٤م.
(٤) من الفناء إلى البقاء، جزءان، ٢٠٠٩م.
(٥) من النقل إلى العقل، خمسة أجزاء، ٢٠١٢–٢٠١٦م.

[٢] هنا تتضح الصبغة الجدلية التي تسربل المشروع. فهو يأتي عام ١٤٠٠هـ، وعلى مشارف هذه السبعمائة الثالثة من تاريخ الحضارة الإسلامية، بعد السبعمائة الأولى (القرون الهجرية السبعة الأوائل) التي كانت

فقد انتهت دورة الحضارة الغربية، وعلينا أن نتسلم راية الريادة، ثم نخلص إلى الجبهة الثالثة، وهي موقفنا من الواقع المباشر، ولأن النص الديني ثم التراثي والفولكلوري من المكونات الأساسية لواقعنا تبرز ضرورة إعادة بناء مناهج التفسير، عن طريق الهيرمنيوطيقا. هكذا يمضي مشروع التراث والتجديد «بنظرية هيرمنيوطيقية جديدة، تعيد بناء الحضارة/الثقافة على الكوكب الأرضي، وبصفة خاصة اليهودية/المسيحية/الإسلام، وفي سويداء هذه النظرية يُرابض الوحي/التراث بعد تأهيله لهذا، ورد الاعتبار إليه كأساس للحضارة الإنسانية، في عالم حديث تحرَّر من الاغتراب وظافر ببرنامج عمل شامل للفعل الإيجابي».[٣] إنه مثلث يمثل الموقف الحضاري المروم. ويطلق حسن حنفي على هذا المشروع الثلاثي الجبهات اسم الكتاب الذي يمثل البيان النظري الأوَّلي؛ أي «التراث والتجديد».

والعبء الأكبر يقع على عاتق تحدي الذات، الجبهة الأولى من المشروع التي تهدف إلى إعادة بناء الموروث. لذلك كانت هذه الجبهة موضوع هذا الكتاب لينطلق منها إلى معالجة تحليلية نقدية لأطر ومعالم، أو بالأحرى أبعاد مشروع التراث والتجديد.

وبصفة أكثر تحديدًا، سوف نتخذ موضوعًا عينيًّا ومثالًا تطبيقيًّا، هو تجديد علم الكلام (= علم التوحيد، علم أصول الدين، علم الفقه الأكبر)، أو بالأحرى علم الكلام الجديد. وذلك لأنه الخط الأول الذي يتصدر الخطوط السبعة لتجديد التراث. وكان أول ما أصدره حنفي منجزًا منشورًا في سِفره الضخم «من العقيدة إلى الثورة» بمجلداته الخمسة وصفحاته التي تُعَد بالآلاف.[٤] ليس هذا فحسب، بل أيضًا وأساسًا لأن تلك الخطوط السبعة

مرحلة المد والازدهار، وسيادة الزمان والمكان، ثم مرحلة السبعمائة التالية التي كانت انقلابها الجدلي إلى الذبول والنكوص والارتداد والتبعية. يطمع مشروع التراث والتجديد أن يكون أيديولوجيا السبعمائة الثالثة والراهنة، التي نريدها المركب الجدلي الشامل الصاعد الواعد، الذي يجمع خير ما في الطرفين أو المرحلتين ويتجاوزهما إلى الأفضل، إلى نفض رواسب الجمود والتبعية خروجًا إلى مرحلة التحرير التام وتأكيد الأنا في مواجهة الآخر والفاعلية في الزمان والمكان، إلى آخر الطوباويات الأيديولوجية في المرحلة الثالثة والمعاصرة.

[٣] Issa J. Boullata, *Trends and Issues in contemporarty Arab Thoughts*, University of New York, 1990, p. 40.

[٤] د. حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مكتبة مدبولي القاهرة، سنة ١٩٨٨م، المجلد الأول: المقدمات النظرية (مج١)، المجلد الثاني: التوحيد (مج٢)، المجلد الثالث: العدل (مج٣)، المجلد الرابع: النبوة – المعاد (مج٤)، المجلد الخامس: الإيمان والعمل – الإمامة (مج٥). هذا الكتاب المصدر الرئيسي للدراسة، ولذا

مثلما تبدأ بعلم الكلام فإنها تنتهي بالإنسان والتاريخ. إذَن علم الكلام، الذي يمكن اعتباره الوعي العقائدي لإنساننا، يُطوقها جميعًا. إنه يبدأ من النهاية، من الإنسان والتاريخ فهُمَا محوره وغايته. يقول حنفي: «إذا كانت الأصول الخمسة هي أفضل الصياغات القديمة لعلم التوحيد (= علم الكلام)، فإن الإنسان والتاريخ هما الأصلان المعاصران له، وهما في نفس الوقت البعدان الناقصان في وجداننا المعاصر نتيجةً للاغتراب القديم. وبالتالي كان التحدي للعلماء والساسة هو إيجاد الصلة بين هذين البُعدين (الإنسان والتاريخ) في علم التوحيد، وفي وجداننا المعاصر، حتى يعود العلم حيًّا في القلوب فيملأها» (مج٥، ٣٨٣).

من هنا كان مدخلنا إلى المنهج في «التراث والتجديد» هو مشروع حنفي لإقامة علم الكلام الجديد، الذي هو محاولة لـ «إعادة بناء العقائد حتى تتحول إلى ثورة على الواقع؛ أي تحويل الدين كله إلى أيديولوجيا ثورية»،[٥] وإعادة الحياة للتوحيد، بما يعمل على نهضة الأمة وسد حاجات العصر، وتحقيق صالح جماهير المسلمين، فيتحول التوحيد إلى فاعلية، موجهات للسلوك ... قوة للدفاع عن أراضي المسلمين عن بلادهم وحرياتهم ... عن عالمهم وحقهم في النماء والتقدم والسؤدد. فكان علم الكلام الجديد مع حنفي هو لاهوت الثورة ... لاهوت الأرض ... لاهوت التحرير ... لاهوت التنمية ... لاهوت التقدم ...

ليس علم الكلام الجديد إذن صياغة نظرية فحسب، بل أيضًا من أجل مهمة عملية هي «تحقيق الأيديولوجيا بالفعل كحركة في التاريخ، بعد تجنيد الجماهير من خلال ثورة عقائدها» (مج١، ٧٩)، وتوحيد صفوف المسلمين على العامل المشترك بينهم. وفضلًا عمَّا يقال دائمًا من أن «الأيديولوجيا ما هي إلا نُظم منهجية مُجندة للمعتقدات»،[٦] كان من الطبيعي أن يتلاحم الفكر والواقع، النظري والعملي، طالما يتعامل حنفي مع العقائد من حيث هي تصورات ذهنية تمثل موجهات للسلوك، على أساس أن الإسلام يمثل تطور الوحي الذي انتقل فيه العقل من التجسيد إلى التجريد، فصار الوحي شرعًا ولم يعد غيبًا،

يكثر الاستشهاد به، وسوف نوثق الاقتباسات منه بقوسين في صلب المتن، حيث: مج، أي المجلد، ورقمه ثم رقم الصفحة.

[٥] د. حسن حنفي، قضايا معاصرة، ج١: في فكرنا العربي، القاهرة، ١٩٧٦م، ص٧٥.

[٦] د. مجدي وهبة، أية أيديولوجيا، في مجلة فصول، مجلد٥، العدد ٤، ١٩٨٥م، ص٣٢، ص٣٦، ص٣٥.

صار وضوحًا لا كهنوتًا، أمرًا ونهيًا لا عقيدة مجردة ... على الإجمال، أصبح الوحي نظامًا واقعيًّا هدفه إقامة مصالح الناس.[٧]

والسؤال الآن عن المنهجية، كيف يتم بناء علم الكلام الجديد، كضوء كثيف كاشف عن كيفية البناء في مشروع التراث والتجديد ... عن المنهج فيه؟

[٧] يلاحظ د. نصر أبو زيد أن هنا انحيازًا واضحًا للشريعة على حساب العقيدة، مع أنهما جانبان جوهريان في بِنية الوحي، ثم إنه يحطب في حبل اليمين حين يجعل هدف العالم نظامًا مثاليًّا متفقًا مع معطيات الوحي (أبو زيد، التراث بين التأويل والتلوين: قراءة في مشروع التراث والتجديد، في مجلة ألف، الجامعة الأمريكية بالقاهرة، عدد ١٠، ١٩٩٠م، ص٢٤، ص١٠٩، ص١٠١-١٠٢).

الفصل الثاني

من هنا نبدأ

في السؤال عن الكيفية؛ المنهاج والوسيلة، الطريق والطريقة ... يبدأ حنفي ذلك الطريق من المبتدأ الذي تتفق عليه جميع الأطراف، ألا وهو القرآن الكريم أو الوحي[1] بوصفه نقطة الإحالة المرجعية الثابتة، لأنه الواقعة الأولية المعطاة للشعور، لتمثل نقطة بدء حضارتنا ومرتكزها، ومنطلق وعينا الحضاري كأمَّة متميزة بأنها إسلامية. ثم كان الوحي هو المركز الذي نشأت حوله دوائر علوم تراثنا.

إن الوحي القرآني فعل توحيد فذ، مثَّل نقطة تحوُّل منفردة، لم يكن استمرارًا لأي مسار كان قبله، نثريًّا أو شعريًّا. إنه كما قال طه حسين — الأستاذ العميد — ليس شعرًا ولا نثرًا، بل قرآن، ولعل ظهور الوحي في سيرورة الحضارة العربية «يماثل ظهور الفلسفة في سيرورة الحضارة الغربية، منعطف جذري، وتغيير حاسم من حيث الرؤية التي أتى بها والمنهاج الذي استنَّه».[2]

ويبدو لي أنه لا ضير من اعتبار الوحي نقطة البدء، بصرف النظر عن التأييد الفينومينولوجي لهذا، أي عن رسوخه في المخزون الشعوري. فصحيح أن هذه المنطقة

---

[1] طبعًا ليس كل الأطراف، فمثلًا جورج طرابيشي يرى أن حنفي بهذا يَعتبر الوحي فاعل الفعل في كل الحضارة العربية الإسلامية لا في نشأتها فحسب، بل كذلك في تطورها ومسارها على امتداد القرون. ويستأنف طرابيشي الجهد المضني في تحليلاته النفسية وربما الخزعبلية ليجعل هذا الموقف راجعًا إلى: الميل الطفولي لخلع قوة سحرية كليَّة على الراشد أو السلطة الوالدية، التي هي هنا الوحي، بحكم العجز الجوهري في الكائن الصغير (طرابيشي، المثقفون والتراث: تحليل نفسي لعصاب جماعي، رياض الريس للنشر، لندن، ١٩٩١م، ص٣٣).

[2] علي حرب، الحقيقة والتأويل، دار التنوير، بيروت، ط١، ١٩٨٥م، ص٤٥.

تتميز بسعة الموروث الثقافي قبل الوحي بزمان سحيق.[٣] وأمامنا في مصر الحلقة الفرعونية والحلقة القبطية اللتان لا يمكن إغفالهما، إذ لا تزالان ماثلتين في شعور الجماهير؛ من الفرعونية: شم النسيم، السبوع، ذكرى الأربعين، الحانوتي — إنه الحنوطي رغم اندثار التحنيط — الفول المدمس ... أما القبطية فلا يزال الفلاح المصري، حتى الآن يعمل ويعيش في تقويمها وينظم وقائع حياته وفقًا للشهور القبطية المطابقة لمناخ مصر ولبيئتها الزراعية، وشبيه بوضع مصر أقطارٌ إسلامية أخرى لها موروث حضاري، ماثلٌ قبل الوحي الإسلامي. كل هذا صحيح. لكن أوَلَمْ يمثل الوحي الإسلامي بسرعة غير مسبوقة دائرةً حضارية استوعبت كل هذا لتُمثل مرحلة جديدة، نقطة بدء جديدة، مُشكِّلةً كل المسار التاريخي اللاحق؟!

ثم كانت لغوية الحدث القرآني، وما أدراك ما لغوية الحدث القرآني؟! إنها هي لا سواها التي تجعل من مشكلة الخصوصية أو الأصالة واقعًا شاغلًا لنا أكثر من أية أمة أخرى، لأننا نحن الأمة الوحيدة التي لا تزال تتحدث بلغة تراثها القديم وكتابها المقدس، وكما تثبت الفلسفة التحليلية المعاصرة ليست اللغة قالبًا أو وعاءً يُملأ بالفكر مثلما تُملأ السلة بالفاكهة، اللغة هي ذاتها نسيج الفكر.

وقد مارَس جلال الحدث القرآني نوعًا غريبًا لعله مسبوق من فقدان الذاكرة التاريخية، ترسخ بلغوية الحدث، وهجران البلدان المفتوحة للغاتها القومية التي هي إطار تفاعلاتها السابقة الطويلة مع واقعها، والنسيج الذي تمثلت فيه قيمها ونواتج حضارتها. وبخلاف الأديان السماوية التي عُدَّ الوحي الإسلامي ذاته امتدادًا وتطويرًا لها، نجد أن كل ما بقي في الوعي الجمعي من حاصل تاريخ ما قبل الوحي إما نماذج شاخصة للطاغوت والجاهلية والشرك وكل ما يتوجب نقضه ونفيه، وإما خيالات باهتة وأمساخ شائهة لفرعون الجبار وإرم ذات العماد وثمود الذين جابوا الصخر بالواد ... ولما تنامت مؤخرًا البحوث التاريخية والأنثروبولوجية والأركيولوجية، وتجلت ذخائر أصول القوميات، كان تيار الوعي — سواء احتوى هذا أم لا — قد استقر تمامًا في إطار الظاهرة القرآنية. فكيف إذن لا نشير إليه قائلين: من هنا نبدأ.

[٣] د. عبد المنعم تليمة، عرض: التراث والتجديد، مجلة فصول، العدد الأول، سبتمبر ١٩٨٠م، ص٢٣٨–٢٤٠، حيث يعترض تليمة بهذا على اعتبار الوحي نقطة بدء.

أما عن كون الوحي القرآني مركزًا نشأت حوله دوائر العلوم القرآنية، أي من حيث هو وحي تحوَّل إلى حضارة، فهذا أميز ما يميزنا كأمَّة. فقد خرج تراثنا من الكتاب الوحي، كانت أولًا الانبثاقة الجبارة الفريدة لعلوم اللغة، التي أسفرت عن جهاز اشتقاقي ونحوي وصرفي لا مثيل له في لغات العالمين، لأن الوحي نص ... ظاهرة لغوية، ثم البلاغة لتكشف عن إعجازه، يتبعهما الفقه وأصوله ليستنبط الأحكام قياسًا عليه، والكلام من أجل عقلنته ليتطور إلى الفلسفة ... مما جعلنا حضارة مركزية؛ أي تدور حوله مركزها الثابت: الوحي.

هذا هو الفرق الأساسي المحوري والجدلي بين الحضارة العربية الإسلامية والحضارة الغربية المسيحية التي أصبحت طردية بلا مركز، لأن الكتاب فيها قد خرج من التراث، ولم يخرج التراث من الكتاب.[٤] لم تُكتب الأناجيل إلا بعد اكتمال الدعوة المسيحية، فكانت لاحقة على العقيدة وتعبيرًا عنها، ليست سابقة عليها أو مصدرًا لها. ثم كان ظهور علم النقد التاريخي للكتب المقدسة في القرن السابع عشر مع سبينوزا وريتشارد سيمون R. Simon وجان أوستريك J. Austric الذي أثبت أن كثيرًا من التحريف والتبديل والتغيير وقع في الكتب المقدسة.

أي إن الموروث التاريخي لم يثبت أمام النقد. ولعل لسنج من أكثر علماء اللاهوت جرأةً في الإشارة إلى الأساس التاريخي الهش للمسيحية بعد اكتشاف التحريف في الكتب المقدسة إذ يقول: «لماذا لا يستطيع دين له مثل هذه الحقيقة التاريخية والهشة — فيما يبدو — أن يرشدنا إلى أفكار أكثر دقة فيما يتعلق بالطبيعة الإلهية وطبيعتنا الخاصة وبعلاقتنا مع الله، وهي الأفكار التي ما كان باستطاعة العقل الإنساني أن يصل إليها بمفرده؟»[٥] أما عن قواعد الإيمان، فلم يفُتْ لسنج أنها لم تُستنبط من كتابات العهد الجديد، فقد وُجدت قبل أن يوجد سطر واحد منها.[٦] وينطلق لسنج من هذا إلى دعواه لـ «الدين الطبيعي» الذي يلغي المسيحية ذاتها، وقد انتشر بين أئمة عصر التنوير ويراه حنفي من عناصر التحرر في الغرب، مثلما هو «الدين الذي كان عليه إبراهيم، وهو دين

[٤] لسنج، تربية الجنس البشري، ترجمة حسن حنفي، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ط١ سنة ١٩٧٧م، من مقدمة بقلم المترجم، ص٤٠.

[٥] المرجع السابق، فقرة ٧٧، ص٢٨٤.

[٦] المرجع السابق، ص٣٠٨.

الإسلام»[٧] أو العلمانية التي هي معناه الوحيد، لأن الإسلام يجمع بين الدين والدنيا ولا يفرق بينهما.

ها هنا التوقف ضروري للإشارة إلى أن ذلك الصراع الديني الذي كان من مقدمات عصر التنوير هو صراع بين الكاثوليكية والبروتستانتية بينما ظلت الكنيسة الأرثوذكسية — صحيح العقيدة في الشرق — بمنأًى عنه. وكما يقول هوايتهد، نظرت إلى حركة الإصلاح الديني بلامبالاة عميقة، على أنها أمر من الأمور الداخلية التي تخص الشعوب الأوروبية.[٨] فهل يشفع هذا في تبرئة فيلسوفنا من اللعب بالنار على حدود الوحدة الوطنية في مصر بين المسلمين والمسيحيين. وهو في الواقع لا يلتفت إليها، ولا حتى في الجزء الثامن والأخير من عمله «الدين والثورة في مصر»، والذي يحمل عنوان: «اليسار الإسلامي والوحدة الوطنية»!

إن حنفي يريد أن يجعل من العلاقة مع الوحي محور التقابل بين الأنا والآخر الغربي. والواقع أن هذا التقابل قائم في محور أقوى من كل ما دار حوله فيلسوفنا؛ ذلك أن الوحي/الدين السماوي نبت من بيئة الشرق ... أو هبط عليها ... تعبيرًا عنها وسدًّا لاحتياجها وكمالًا لها، بينما الدين بالنسبة للآخر الغربي أيديولوجية مستوردة إن جاز التعبير، جاءها من بيئة أخرى مستجيبًا لظروف أخرى. فكان من الطبيعي أن تمثل فترة العصور الوسطى الدينية فاصلًا غريبًا في الحضارة الغربية، وأن تنقطع عنه في عصر النهضة، وتعود إلى مصدرها الإغريقي. ولن يمانع فيلسوفنا في اعتبار أثر المصدر اليهودي/المسيحي على الواقع الغربي الآن في صورة «رد الفعل» والرفض الذي يغذي عداءهم للشرق.

لماذا لا يلتفت حنفي لهذا؟ إنه يركز — غير آبهٍ بخطورة المردود على الواقع المصري — على هشاشة الموروث التاريخي للمسيحية ذاتها، وعدم ثبوته أمام النقد. هل يُغفر له أنه لا يعنيه إلا التقابل مع الغرب الاستعماري المسيطر ليجعل من هذا إيذانًا بانتقال دورة الحضارة إلى الأنا، إلينا جميعًا مسلمين ومسيحيين؟ فتلك الهشاشة هي ما جعل العقل الأوروبي غير قادر على توجيه نفسه نحو مركز، وهي ما جعله حائرًا متذبذبًا، تطورًا بلا بناء، متجهًا نحو أفول ونهاية حتمية. يسير حنفي بهذا إلى آخر المدى، يستغله

---

[٧] حسن حنفي، دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٨م، ص١٨٥.

[٨] A. N. Whitehead, *Science and Modern World, Collins*, Cambridge, 1975, pp. 11–12.

أيًّما استغلال في جدل الأنا والآخر الذي طرحه[٩] ... فيجعل القرآن أساسًا لنقد الكتب المقدسة السابقة، وذلك لثبوته، ولأنه يمثل اكتمالًا للأديان وتحقيقًا لغايتها، مما يجعل حضارة الإسلام هي الوريث الطبيعي لفلسفة التنوير التي كان نقد الكتب المقدسة من روافدها الهامة، وعلى الرغم من أن الغرب — والشرق الأقصى أيضًا — تجاوز مرحلة التنوير بقرنين أو بعصرين أو مرحلتين، فضلًا عن أن مرحلتنا الراهنة في القرن الحادي والعشرين ... مرحلة ما بعد الحداثة قد تجاوزتها، وشهدت ما أسمتْه ساندرا هاردنج ما بعد الوضعية وما بعد التنويرية،[١٠] وما أسماه هابرماس ما بعد العلمانية ... على الرغم من كل هذه المتغيرات والتطورات ... يصر حنفي على أن تلك المرحلة الحداثية التي كانت في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر هي المرحلة التي سترثها نهضتنا المعاصرة! مستندًا في هذا إلى نقد الإنجيل وعلمانية ديننا والعقلانية مع المعتزلة ... إلى آخر المسوغات التي تتواتر في أكثر من موضع من كتابات فيلسوفنا الغزيرة.

[٩] عالجتُ هذه القضية في مقالَيْ: جدل الأنا والآخر في الفكر العربي المعاصر، مجلة القاهرة، العدد ١٥١، يونيو ١٩٩٥م، ص٢١٣–٢٢٤. وأعيد نشرها في كتابٍ حمل عنوانها وضم دراسات أخرى لكتَّاب آخرين، وهو كتاب جدل الأنا والآخر: قراءات نقدية في فكر حسن حنفي في عيد ميلاده الستين، مكتبة مدبولي الصغير، القاهرة، ١٩٩٧م، ص١٨١–١٩٦.

[١٠] عالجنا هذا تفصيلًا في كتابنا: النسوية وفلسفة العلم. وقارن: ساندرا هاردنج، الجنوسة والتنمية وفلسفات العلم بعد الحداثية، في: هاردنج وأوما ناريان (محررتان)، نقض مركزية المركز: الفلسفة من أجل عالم بعد استعماري متعدد الثقافات ونسوي، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، الجزء الثاني يناير ٢٠١٣م، ص١٢٣–١٥٠.

الفصل الثالث

الوحي والواقع

مهما يكن أمر الحداثة، وما بعدها أو ما قبلها، فيمكننا الآن أن نتفهَّم قول فيلسوفنا: «أهم ما يميزنا كأمَّة، سواء إذا كنا مجتمعًا حاليًّا أو حضارة سابقة، هو أننا قد تلقينا «وحيًا» يمتاز على الأقل بخصائص ثلاث: أنه آخر مرحلة من تطور الوحي في التاريخ ابتداءً من آدم حتى محمد، وبذلك يكون لدينا الوحي مكتملًا في صورته النهائية، يمكن أخذه كأصل للشرائع، ودون انتظار تغيير أو تبديل أو نسخ. ثانيًا: أنه محفوظ كتابةً بين دفتَي القرآن، وبذلك آمنٌ خطورةَ التحريف التي انتابت الكتب المقدسة الأخرى من إنجيل وتوراة عند بني إسرائيل، أي إنه ليس وحيًا معطًى، ولكنه وحي مُنادًى به اقتضته أحوال الناس واحتياجاتهم، تأتي كل آية كَحلٍّ لموقف، ثم تُجمع الآيات على مدى ثلاثة وعشرين عامًا وتصبح القرآن، فأهم ما يميزنا عن الأمم والحضارة الأخرى هو هذا القرآن.»[١]

وأهم ما يلفتنا إليه هذا الاقتباس كيف أن الوحي مُنادًى به، لم ينزل دفعة واحدة، بل منجَّمًا، هو تواتر من حلول لمشكلات واجهت الفرد الجماعة. وذلك قريب مما أسماه أمين الخولي «وثيق اتصال القرآن بالحياة الإنسانية»،[٢] وكان أساسًا قامت عليه مدرسته في التفسير الأدبي للقرآن موضوعًا موضوعًا لا سورةً سورة، أو آيةً آية؛ مما يمثل نقضًا للتفسير الحرفي الجامد. هذا النقض تسير فيه ركاب مشروع «التراث والتجديد» إلى مراسٍ أبعد.

---

[١] حسن حنفي، قضايا معاصرة، ج٢: في الفكر الغربي، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٦م، ص١٦٥.

[٢] أمين الخولي، مناهج تجديد: في النحو والبلاغة والتفسير والأدب، بالهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٥م، ص٢٣٣.

غير أن حنفي ركز تركيزًا على «أسباب النزول» و«الناسخ والمنسوخ» لتبيان العلاقة الحركية المستمرة بين النص والواقع، وجوده في الزمان وتناميه مع التاريخ. إن الواقع أساس الوحي. و«أسباب النزول» عند الأقدمين هي معرفة الأصل لقياس الفرع عليه، ولكن هذا الأصل الذي هو الواقع يعني «في الحقيقة أسبقية الواقع على الفكر ومناداته له».[٣] أما الناسخ والمنسوخ، فيدل على أن الفكر يتجدد طبقًا لقدرات الواقع وبناءً على متطلباته. وهذه كما يقول حنفي: «عملية جدلية بين الفكر والواقع، الواقع ينادي على الفكر ويطلبه، الفكر يأتي مطورًا للواقع ويوجهه نحو كماله الطبيعي، ثم يعود الواقع فينادي فكرًا أدق وأحكم، حتى يتحقق الفكر ذاته ويصبح واقعًا مثاليًّا، يجد فيه الواقع كماله الطبيعي» (مج٢، ٥٠٤). وها هنا مفتاح التجديد وإمكانيته؛ فهذه العلاقة بين النص القرآني — وبالطبع الأحاديث الشريفة أيضًا — وبين الواقع، جعلت النص — وبالتالي العلوم التراثية — ينشأ من قلب الواقع وينمو في أعطافه، فتكون إعادة بنائنا لتراثنا من قلب مستجدات واقعنا، طبقًا لاحتياجاته، وتحقيقًا لمصالحه.

ركز حنفي على «أسباب النزول» «والناسخ والمنسوخ» لتبيان التفاعل بين الوحي والواقع، لم يلتفت لأهمية «المكي والمدني». والحق أنه إذا كان علم أسباب النزول يكشف عن تفاصيل هذا التفاعل، فإن علم المكي والمدني يكشف عن «ملامحه العامة».[٤] وتمثل الفروق الدلالية والمضمونية والتركيبية بين المكي والمدني أقوى وأبلغ الشواهد على عمق التفاعل بين الواقع والوحي، ودور هذا التفاعل في النص القرآني. ومن الوقائع شديدة الدلالة على هذا أن الآيات المكية تميل إلى إقرار الحرية أو الاختيار، حيث كان التحريض والتثوير هو المطلوب، والحرية والثورة قرينتَين، بينما تميل الآيات المدنية إلى جانب الجبر، حيث لم تعد الحرية/الثورة من المهام المنوطة بالوحي، بل العكس؛ فدور الوحي المدني كان في تأسيس وإرساء الوعي الجديد والنظام الجديد. وثَمة أيضًا التفرقة بين «التشريعات العامة» التي ترسخ الوعي بالنظام الجديد، وبين التشريع الموقوت، كقانون

[٣] حسن حنفي، التراث والتجديد، الأنجلو المصرية، القاهرة، ط٣، ١٩٨٧م، ص١٣.

[٤] نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ط١، ١٩٩٠م، ص٨٥.

الأخوة بين المهاجرين والأنصار، قام ما دامت الحاجة إليه قائمة، ثم نُسخ فيما بعد اعترافًا بالتغير والتطور.[٥]

استمرارية هذا التفاعل مع الواقع وتواصليته في كل العصور، إنما تسوغها وتعضدها قواعد تجديد علم أصول الفقه «المأخوذة من منطق اللغة»،[٦] حيث نجد الحقيقة والمجاز،[٧] ... الظاهر والمئوَّل ... المحكَم والمتشابِه ... الواضح والخفي ... المبيَّن والمجمَل ... الأصل والفرع ... الخاص والعام ... المقيَّد والمطلَق ...

الشق الأول من كل زوجين، الحقيقة والظاهر والمحكوم والواضح والمبين والأصل والخاص والمقيد، هو الثابت التراثي ذو المعنى الواحد المحدد. أما الشق الثاني فهو المتغير الذي يفتح المجال للاجتهاد والفعل الإنساني والتجديد. في المجاز والمئول والمتشابه والمجمل والعام والمطلق ... النص يعطي معانيَ عديدة، متغيرات أو بدائل، فيفسح المجال أمام العقل البشري لاختيار إحداها، وفقًا لاحتياجات الأمة وتحقيقًا لمصالحها.

إننا نستقرئ من أعمال حنفي ثلاثة مسوِّغات لتجديد علم الكلام؛ أولًا: أسباب النزول. وثانيًا: في الناسخ والمنسوخ. أما ثالثًا: فختم النبوة الذي لا يعني توقف التاريخ والتطور، بل يعني اكتمال الوعي الإنساني واستقلال الإرادة والعقل، وتستمر النبوة في العلم، فالعلماء هم ورثة الأنبياء، وفي إعمال العقل، والاجتهاد والنظر والدراية والاستدلال.[٨] منهج العقل إذن هو التطور الطبيعي للنبوة، واستمرارها هو القدرة على تحويل الوحي إلى سلوك ونظام ... إلى حضارة، فالعقل مُنشئ الحضارة، ولكن العقل دون نص أو تجربة أو واقع ينتهي إلى تأمل خالص، وصورية فارغة، والنص دون عقل ودون واقع ينتهي إلى ثبوت وجمود ضد الحضارة، ومشروع «التراث والتجديد» قائم على النص أو

---

[٥] حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية والإسلامية، ج١، دار الفارابي، بيروت، ط٦، ١٩٨٨م، ص٣٥٤، ٣٥٦.

[٦] حسن حنفي، دراسات إسلامية، الأنجلو، القاهرة، ١٩٨١م، ص٨٠.

[٧] الحقيقة والمجاز أهمها نظرًا لطبيعة اللغة العربية التي جُبلت بلاغتها على التقابل بينهما. انظر أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، ج١، تحقيق محمد حميد الله ومحمد بكر وحسن حنفي، المعهد الفرنسي، دمشق، ١٩٦٤م، ص١٦ وما بعدها.

[٨] د. حسن حنفي، الدين والثورة في مصر، ج٢: الدين والتحرر الثقافي، مكتبة مدبولي، القاهرة ١٩٨٨م، ص٧و (مج١، ٣١١، ٤٠٤).

«الوحي» والعقل والواقع، إنها المقومات الثلاثة في نظرية المعرفة، والعلاقة بينها تحددها تلك المسوغات الثلاثة للتجديد، فنخرج بالفهم المقاصدي للوحي أو الشرع.

الشريعة لم توجد إلا بقصد حفظ مصالح المسلمين في الدنيا والدين. ونذكر في هذا الإمام الشاطبي الذي أرسى في القرن الثامن الهجري علم مقاصد الشريعة في كتابه الموافقات في أصول الشريعة، وقد اهتم بهذا الكتاب محمد عبده، وكان ينصح تلاميذه بدراسته.[٩] الفهم المقاصدي يعني رفض المنهج الجامد والتفسير الحَرفي للقرآن، فالأسبقية للواقع، والعقل أساس النص كما ذهب المعتزلة، وإن كان مشروع «التراث أو التجديد» سيذهب أبعد كثيرًا كثيرًا مما ذهبوا.

ويبقى القرآن دائمًا نقطة الارتكاز الأولى، على أساسه نشأت كل مكونات التراث الإسلامي، منها علم الكلام القديم ... وأيضًا الجديد.

[٩] علي أومليل، التراث والتجاوز، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٣م، ص٦.

الفصل الرابع

أنسَنة الكلام

ألا إن النقلة المحورية في علم الكلام الجديد لَتتمركز فيما يمكن أن نسميه «أنسَنة» هذا العلم.

فقد غاب عنا الإنسان المتعين بموقفه وصراعه في تاريخه، ومهمتنا «اكتشاف الإنسان الغائب من تراثنا القديم، المحو في وجداننا المعاصر. الإنسان كامن في تراثنا لكنه مغطًّى ومستور، وعصرنا الحالي هو عصر الإنسان. وبالتالي تكون مهمة عصرنا إبراز المستور والكشف عن الإنسان، وتلك هي مهمة «التراث والتجديد» في أولى محاولاته لإعادة بناء علم أصول الدين (= علم الكلام) على أنه علم الإنسان».[١]

ربما غاب الإنسان عن فكر الأقدمين وكلامهم، إلا أنه كان حاضرًا في واقعهم وفي فعلهم، كان الإنسان قديمًا هو حامل الوحي وفاتح البلاد وصانع الحضارة والفيلسوف والعالم. تبدلت الأوضاع بعد انقضاء السبعمائة الأولى، وبقي لنا منها تراث أغفل التنظير للإنسان من حيث هو في تاريخه، لا سيما بعد سيادة الأشعرية في هذا التراث الباقي، وقد ساهمت في تكريس غياب الإنسان و«أعطت الأولوية لله في الفعل وفي الحكم وفي العلم».[٢]

وانقسمت الفلسفة إلى منطق وطبيعيات وإلهيات. ولم يَعرف التصوفُ الإنسانَ إلا من حيث هو ذوق وعاطفة وقلب، ذاتية محضة ينتهي بها المطاف إلى الفناء في الله. ولئن كانت الشريعة تقصد الإنسان أو وُجدت من أجله، فإن الإنسان في وعينا الشعبي هو الذي يقصد الشريعة التي وُضعت من أجل صلاحه، وكأنه هو الذي وُجد من أجلها.[٣] إذن

---

[١] حسن حنفي، التراث والتجديد، ص١٠٤.

[٢] محسن الميلي، ظاهرة اليسار الإسلامي: قراءة تحليلية نقدية، قرطاج، ط٢، ١٩٨٣م، ص٢١.

[٣] حسن حنفي، دراسات إسلامية، ص٣٩٣ وما بعدها.

ليس بدعًا أن ينقطع التوحيد عن الإنسان، ويرتد في علم الكلام القديم إلى مشكلة الذات والصفات، حتى قيل إنه علم أصول الدين أو علم التوحيد أو الفقه الأكبر ... أو علم الذات والصفات.

يتمادى حسن حنفي في إدانة علم الكلام والتراث القديم، لغياب الإنسان منه. ويبدو لي أنه يتجنى على التراث ويحمِّله ما لا يطيق، فتصورُ الإنسان المتعين في موقفه التاريخي، والذي يبحث عنه حنفي لم يتخلق إلا في العصور الحديثة، مع تخلق مفهوم الحداثة ذاته، ولا مندوحة عن الاعتراف بأن الحقبة البرجوازية من التاريخ الأوروبي هي التي قدمت مفهوم الإنسان الفرد المتعين وفرضته بقوة على مسرح الفكر الفلسفي، إن لم تنطْ به دور البطولة. وواصل المفهوم نماءه حتى فجر الثورة الفرنسية. أما مع الثورة الصناعية فقد تطور في الفكر الاشتراكي ليصبح الإنسان المتعين في موقفه التاريخي وصراعه الطبقي، وطبعًا عبر معبر متين، هو التنوير الذي صقل مفهوم الإنسان الفرد وقواه العاقلة، إلى أن انطلقت به العلوم الإنسانية، فضلًا عن الانطلاقة المضادة المعروفة في الفلسفات الرومانتيكية التي تحطم أطر القوانين العلمية وقوالب المذهبية، إمعانًا في تأكيد الإنسان الفرد الفريد.

والآن ما معنى الحديث عن أن الإنسان لم يتبلور كمقولة محورية في تراثنا سوى أنه لم يتحول إلى مركز ومبتدأ ومنتهًى على غرار ما حدث في الحضارة الأوروبية؟ يبدو حنفي هنا وهو يريد أن يحذو حذوهم باعًا بباع، وذراعًا بذراع، وبينما تحذرنا فاتحة كتاب «مقدمة في علم الاستغراب» من مثل هذا الحذو، نراه يريدنا أن نستبدل المركزية الإنسانية بالمركزية الإلهية تمامًا مثلما فعلوا، ويستبد به الحماس، وكأن العالم لن يتسع للإنسان إلا بهذا. وإذا كان عالم الغرب قد ضاق حول الإنسان حتى أصبح خانقًا. فلماذا لا يتسع عالمنا لله وللإنسان معًا ليكون أكثر اتساعًا ودفئًا، بل وأكثر إنسانية؟ أجل، نريد إثبات الإنسان وتجاوز غيابه، لكن لا داعيَ للتطرف في هذا والانتهاء إلى الإنسان فقط. من ناحية أخرى، يصعب الخوض في ترديات الحضارة الغربية من جراء انكبابها المحموم على محور الإنسان الفرد ... ليكون حنفي في غمار تحمسه المشبوب لإعادة بناء إيجابيات الغرب بوصفها نابعة من الإسلام، إنما يستورد أيضًا سلبيات الغرب!

على أنه قبل الحِقبة البرجوازية، غاب الإنسان ليس فقط عن التراث الإسلامي كما يرى فيلسوفنا، بل غاب من كل تراث قديم سواء إسلامي أو لا إسلامي، ومثلما غاب بين طبيعيات الإسلاميين وإلهياتهم، تاه في مدينة الله لأوغسطين، وفي سائر المدن التي عاش

فيها أو نظر لها خلفاؤه من فلاسفة المسيحية، وقبلًا ضاع بين المُثل الأفلاطونية وجدلها الصاعد والهابط، وبين الجوهر الأرسطي وعِلَله الأربع ... إلخ.

وأرسطو هو الذي أسقط التاريخ من تصنيفه للعلوم، لأنه مجال التغير والإمكان، وعالم العلم مجاله الضروري فقط، هذا رغم أن اليونان شهدت مؤرخين عظامًا، «وتبعهم الإسلاميون حين اقتدوا بتصنيفه للعلوم، فأسقطوا هم أيضًا التاريخ».[٤] أيضًا رغم أن الإسلاميين شهدوا مؤرخين عظامًا تجاوزوا تأريخ الأحداث إلى تأريخ الشعر وطبقات الشعراء والمِلل والنِّحل ... وها هنا يتقدم ابن خلدون الذي أحدث قطيعة معرفية في الفكر القديم بأَسره، حين اهتم في شبابه بأرسطو وبابن رشد، لكنه خرج عن هذا أو قطعه، وقال إن «تبدل الأحوال» ليس من قبيل العوارض، بل يخضع لقانون ثابت هو «قانون العمران» الذي يؤسس علمًا حقيقيًّا.

على أننا لا نبحث في — أو عن — التاريخ من حيث هو علم، بل من حيث هو فاعلية ومجال الإنسان، الذي يجعل عالمه مُختلفًا عن عالم الحيوان، من حيث هو صيرورة الحضارات وسيرورة الثقافات، التغير هو الذي جعل الإنسان الكائن الوحيد الذي صنع التاريخ وتراكماته، فكان الوحيد الذي يعيش معنى الزمان فيعرف التقدم والصعود واختلاف اليوم عن الأمس.

ومع استمرار تراثنا فينا وبنا، وبغياب الإنسان ذي التاريخ منه، غاب مفهوم التقدم من وعينا القومي، بل قام هذا الوعي على مفهوم «القهقرى»؛ أي التقدم بالرجوع إلى الوراء ... إلى عصر ولَّى وفات.[٥] لن ندرك التقدم أو يصبح نسيجًا في وعينا القومي إلا إذا حوَّلنا بؤرة حضارتنا من الإلهيات إلى الإنسانيات، وأصبح الإنسان والتاريخ ثورة في وعينا ومحورًا للكون ومركز تصورنا للعالم.

يقول حنفي: «كان التوحيد قديمًا علمًا لله مع أنه في الحقيقة علم للإنسان، وبالتالي يكون موضوع العلم الإلهي هو الإنسان.»[٦] فقد كان الوحي — الكلام — مقصدًا نازلًا حول موضوعه: الإنسان. وبدلًا من أن يتطابق العلم مع قصد الله وموضوعه وكلامه، ويتجه نحو الإنسان وتطوير واقعه، عارض هذا المقصد واتجه نحو الله بحركة عكسية

---

[٤] علي أومليل، التراث والتجاوز، ص٦.

[٥] هذه هي المقولة التي تتبلور حولها الحركات الإسلامية المتطرفة المتعصبة.

[٦] حسن حنفي، قضايا معاصرة، ج١، ص٤٩.

مضادة، بعد أن شخَّص الألوهية، وكرَّس الكلام لتثبيت هذا التشخيص الذي سلب عن الإنسان ماهيته ليتركه مغتربًا، وعلى علم الكلام الجديد أن يعدل الوضع المقلوب ويكون أنثربولوجيًّا وليس ثيولوجيًّا؛ أي علمًا إنسانيًّا وليس علمًا إلهيًّا (مج٢، ٦٠٧–٦٠٨).

بأنسنة العلم يكون تصحيحه وأداؤه دوره، والقضاء على اغتراب الإنسان.

هكذا يكون الإنسان وتاريخه محور الارتكاز والمفهوم الأساسي في علم الكلام الجديد، والهدف إثبات حضوره، كتجاوز لغيابه من علم الكلام القديم.

الفصل الخامس

اغتراب أم تغرُّب

على الفور يبرز أمامنا الآن لودفيج فيورباخ L. Feuerbach (١٨٠٤–١٨٧٢م) ويفرض نفسه علينا، لنجد الموضوع وقد تحدد بمعالم فلسفته. وفيلسوفنا حنفي الذي يصرُّ إصرارًا يكاد يكون هزليًّا على نفي الأصول والعناصر والمناهج — ولن نقول التوجهات — الغربية لفلسفته، يحلو له أيضًا الاعتراف بأنه «فيورباخي»،[١] مثلما هو فينومينولوجي وهيجلي وماركسي … وهو بالفعل هكذا جميعه معًا. وفيما يختص بعلم الكلام، نجده يكاد يكون فيورباخيًّا أولًا وأخيرًا، لخَّص مهمته في نقل الفيورباخية من اللاهوت المسيحي إلى الكلام الذي هو اللاهوت الإسلامي.

فقد قامت فلسفة فيورباخ من أجل الكشف عن الاغتراب الديني والقضاء عليه؛ بجلو جوهر المسيحية في أن الإنسان هو الله، والله هو الإنسان. سر اللوجوس الإلهي هو الماهية الإنسانية، الدين هو علاقة الإنسان بماهيته الخاصة، وإذا كان الاغتراب هو انقلاب الأنا إلى آخر؛ فإن هذا الانقلاب يحدث أساسًا في تحول الإنسان إلى الله، بعد أن يقذف بنفسه خارجها، ويشخصها في صورة آخر يؤلهه ويعبده. الصفات الإلهية في جوهرها صفات إنسانية، وبالتالي الذات أيضًا إنسانية؛ الله هو الإنسان المغترب عن ذاته، الإنسان هو الله بعد أن يستعيد صفاته التي خلعها عليه، بعد أن يعود إلى عالمه العيني، اغتراب الأنا كما أوضح فشته Fischte (١٧٦٢–١٨١٤م) هو خلقها لعالم موهوم مجرد لا

[١] حنفي، دراسات فلسفية، ص٤٠٣. كان من الضروري أن نعتمد في هذه الفقرة بالذات على دراسة حسن حنفي المنشورة في هذا الكتاب: «الاغتراب الديني عند فيورباخ»، ص٤٠٠–٤٤٥. بل حاولت قدر الإمكان الاعتماد على نفس ألفاظ وتعبيرات حنفي.

حياة فيه ولا صراع، فكان الاغتراب الديني تضحية بالعياني في سبيل المجرد وقضاءً على الإنسان في سبيل الآخر الذي تم خلقه وهمًا وخداعًا، التفكير في الله اغتراب عن التفكير في الإنسان، وعالم الدين اغتراب عن عالم البشر، وعالم اللاهوت مغترب عن عالم الناسوت، لذلك يستعمل فيورباخ اللاهوت باعتباره مرضًا نفسيًّا، يعبر عن اهتزاز شعوري وهلوسة واضطراب.

ومن أجل القضاء على هذا يعمد أولًا إلى إرجاع النصوص الدينية إلى الواقعة الإنسانية تمهيدًا لتحويل ثيولوجيا الدين/الماهية الزائفة إلى أنثروبولوجيا الدين/الماهية الحقيقية. وجود الإنسان هو عين ماهيته، والوعي يجعل ماهية الإنسان هي عين موضوعه، الوعي بالله هو وعي الإنسان بذاته. الإنسان هو الأنا والآخر، الذات والموضوع. ولما كان الدين هو الوعي باللانهائي، فإن وعي الإنسان بماهيته يكون لا نهائيًّا دون أن يكون وعيًا بموجود لا نهائي. هكذا يقوم فيورباخ بأنسنة اللاهوت وإعادته إلى الموقف الإنساني ليقضي على اغتراب الإنسان، وقذفه نفسه خارجها ليؤلهها.

وعلى خطوط موازية، سيقوم حنفي بأنسنة علم الكلام متذرعًا بأن هذا هو ما حاوله الإسلام قبل فيورباخ بثلاثة عشر قرنًا، «كانت الحضارة الغربية كلها منذ الإصلاح الديني وعصر النهضة، حتى فيورباخ والهيجليين الشُّبان،[٢] ما هي إلا محاولة للاقتراب من إنسانية الإسلام وواقعيته ورفضه للكهنوت والأسرار، وتأكيده للعقل والوحي».[٣]

هل حقًّا هذا هو عين ما حاوله الإسلام؟ يستحيل التملص من توقف معارض هنا.

لعل فيورباخ له الحق في مثل هذا الانشغال بالاغتراب الديني، لأن الدين السماوي المؤله — كما ذكرت — غريب فعلًا عن الحضارة الغربية، أتى لها من بيئة أخرى وحضارة أخرى؛ لذلك فإن فيورباخ يعبر عن اتجاه عام متأصل في الفكر الغربي، يمكن أن نتلمسه منذ طاليس أول الفلاسفة الذي أنكر هو وفريق من زملائه الطبيعيين القبل سقراطيين فكرةَ الألوهية، وأفلاطون الذي رأى الإله مجرد صانع، وأرسطو الذي حوَّله إلى مبدأ عقلي صوري مُصمَت، ثم أبيقور الذي جعله يدير ظهره للعالم تحريرًا للبشر

---

[٢] من الأعمال المتأخرة التي لحقت بإسهام حنفي، بعد اكتمال مشروع التراث والتجديد بظهور نظرية التفسير، لتمثل بُعدًا متممًا، كان يلح دائمًا على ذهن فيلسوفنا، انظر د. حسن حنفي، هيجل والهيجليون الشبان، منشورات الجمعية الفلسفية المصرية، القاهرة، ٢٠١٨م.

[٣] حنفي، دراسات فلسفية، ص٤٤٥.

من القهر والخوف. وحين أغلقت العصور الوسطى — الفاصل الغريب — أبوابها تمامًا، انفسحت الحلبة للمقابلة الغربية بين الله والإنسان، وأنه لا سبيل إلى الأخير إلا بقهر الأول، فتصاعدت في القرن الثامن عشر نزعات الإلحاد مع بايل Bayle (١٦٤٧–١٧٠٦م) وفونتنيل Fontenelle (١٦٥٧–١٧٥٧م) لتؤكد أن الدين مجرد منتج صناعي هدفَ به رجال الدين السيطرة على البشر.

ثم جاء القرن التاسع عشر بفيورباخ ورفاقه الهيجليين الشبان اليساريين، ليضعوا على عاتقهم مهمة مقدسة هي تحرير البشر من ربقة الألوهية والخرافة الدينية نشدانًا للإنسان الذي مسخته التجربة الدينية، فيسترد المزايا والصفات والحيثيات التي خلعها زورًا وبهتانًا على الألوهية. حاول كلٌّ من الهيجليين الشبان تحقيق هذا بطريقته، بخلاف فيورباخ حقَّقها ماكس شتيرنر بتأكيد ذات الفرد الواحد الأحد الذي يسحق الدولة والمجتمع والأسرة وكل شيء ومن قبل ومن بعدُ الدين، وكأنه يرفع شعار «لا إله إلا أنا».[٤] ويحققه برونو باور باكتشاف الوعي الجمعي كماهية للدين، وشتراوس باكتشاف الأسطورة أساسًا للدين، ويأتي دور كارل ماركس الشاب ثم الفيلسوف، وهو الدور المعروف جيدًا. وأسفر هذا عن إعلان نيتشه الشهير «الله مات»، وهو — كما لاحظ زكريا إبراهيم — ردد كثيرًا من أفكار شتيرنر ترديدًا حرفيًّا، ونيتشه بدوره يقف وراء الانتشار الواسع للوجودية الملحدة في القرن العشرين. هذا بخلاف امتداد تأثير برونو باور على دوركايم، وتفسيره الشهير للدين كمحض منتج للعقل الجمعي وتسليم علم الاجتماع الغربي بهذا، ثم ظهور علم الاجتماع الديني.

وعلى الرغم من جهاد الهيجليين الشبان الضاري والمظفر، لم يحط الفكر الغربي الراية، وواصل في القرن العشرين حربه الضروس ضد الألوهية، وكأنه لم يسترد الإنسان بعد. يتجلى هذا بصورة خاصة في محاولات تجديد التناول الماركسي للدين، منذ روزا لوكسمبورج حتى إرنست بلوخ، مرورًا بماكس هوركهايمر في كتابه «عقيدة المسيح» ١٩٣٠م، ولوسيان جولدمان في كتابه «الرب المحتجب» ١٩٥٥م، وجمع آخر غفير من فلاسفة الغرب، نظروا إلى الدين من نفس منظور فيورباخ: نتيجة للاغتراب، وضع مقلوب، استلاب لذات الإنسان، خروجًا من واقع محبط، سجل رغبات وأشواق واحتجاجات عاجزة ... إلخ. والموقف الحقيقي للإنسان هو الإلحاد. ولم يتوانَ إرنست بلوخ في تأكيد أن

[٤] د. زكريا إبراهيم، مشكلة الإنسان، مكتبة مصر، القاهرة، د. ت. ص١٩٢.

المسيحي الحقيقي هو الملحد، والملحد هو فقط الذي يستطيع أن يكون مسيحيًّا حقيقيًّا. فلو أن الحضارة الغربية تتسع للألوهية لما تأزَّم إنسانها المعاصر هكذا، وبعد كل ما أحرزه من مجدٍ طبق الخافقين، في الأرض … وفي السماء أو الفضاء.

في هذه الملحمة، لا شك أن فيورباخ يلعب دورًا من أدوار البطولة، ولكن لماذا يحذو حنفي حذوه، ويستنُّ سننه باعًا بباع وذراعًا بذراع وشبرًا بشبر، حتى إذا دخل جُحر ضبٍّ دخله وراءه؟! وعبر صفحات من «من العقيدة إلى الثورة» تعلو حدة الصراع مع المفهوم التقليدي المشخص المفارق للألوهية إلى درجة تثير الدهشة، وكأن العلاقة بين الله والإنسان لا تتخذ إلا تلك الصورة العدائية الانفصالية «إما … أو»؛ فحنفي لا يرى في الألوهية المفارقة إلا ما تراه العيون الغربية التي تشبه عيون الثعابين، وعبَّر عنه فيورباخ: قوة القهر والاستلاب والاغتراب … ولا يرى حنفي أبدًا في الألوهية ما تراه العيون المشرقية الحوراء: قوة التأييد الدافعة للبذل والعطاء والإيثار والتضحية والشهادة. فلا يرى في أسماء الله الحسنى ما رآه جمهور الفقهاء وعُني بتبيانه الإمام الغزالي: مُثل عليا كي نتبارى في التحلي بها … بل رآها الذات المسلوبة والأحشاء المبقورة والأنا المسحوقة والإنسانية المنهوبة … هكذا!

وحينما يسرف حنفي في انشغاله بالاغتراب الديني الفيورباخي، ويُطنب في الحديث عن قهره، يكاد حديثه يبدو بلا معنًى في بيئة مشرقية على العموم ومِصرية على الخصوص، والدين — فيما يقال — اختراع مصري، ها هنا خصوصيتنا الأيديولوجية وعالمنا المختلف، لماذا يجدُّ حنفي في إلغائه؟ لماذا لا يتسع مشروعنا الحضاري لله والإنسان معًا. كان يكفي الصراع مع غياب الإنسان والتاريخ من وعينا، مع تراثنا الذي اجتهد في تدمير الطبيعة وتحقير شأنها متوهمًا أنه يفعل هذا لحساب الله، لكنها أرض الفلسفة الرجراجة التي تغري بالانزلاق والجنوح إلى الموقف الحدي … إلى آخر المدى … إلى حيث سبق أن ذهب فيورباخ.

لا يُعَد فيورباخ من عماليق الفلسفة الغربية أو الرواد فيها، مع هذا تبدو فلسفته بأَسرها في ناظرَي حنفي وكأنها من أهم إيجابيات الغرب التي لا ينبغي التواني في إعادة بنائها بوصفها نابعة من الإسلام، مستعينًا بتصور ابن عربي للإنسان الكامل، فتتحول الفيورباخية — بقدرة قادر — إلى أهم معابر انتقال دورة الحضارة من الغرب إلى الشرق.

تتوازى الخطوط مع الفيورباخية إلى خطوة أبعد، لكنها تبدو أكثر فاعلية، ولن تثير خلافًا. ذلك أن أنسنة علم الكلام الجديد ليست في حد ذاتها هدفها أو غاية، بل هي

وسيلة أو خطوة نحو تحويله إلى قوة تثوير، إلى أيديولوجيا تعمل على تنهيض الجماهير، الغاية هي أدلجة العلم وتسييسه. وإذا كان علم الكلام القديم حاول إخراج الفكر العلمي من ثنايا الفكر الديني، فإن علم الكلام الجديد يحاول إخراج الفكر العلمي الاجتماعي من ثنايا الفكر الديني العلمي (مج١، ٥٢٦–٥٢٧) ليسير الفكر من: الديني ← الديني العلمي ← العلمي الاجتماعي بمعنى الأيديولوجي. إن فيلسوفنا يؤدلج كل شيء، فما بالنا بالاجتماعي؟!

وفي هذا نجد فيورباخ قام بأنسنة اللاهوت والقضاء على الاغتراب ليعيد اكتشاف الله كنشاط وفاعلية في العالم، بمعنًى لا ينفصل عن الأيديولوجية. فكيف كان هذا؟

نلاحظ أن هيجل في كتاباته اللاهوتية الأولى التي تعرَّضت بالنقد للمسيحية التاريخية، قدَّم ما يمكن اعتباره أولى معالجات الاغتراب الديني، وقد استفاد منها فيورباخ بعد أن نقل مفهوم الاغتراب الديني كما رأينا إلى مضمون واقعي محسوس؛ فلم يعد ميتافيزيقيًّا عائدًا إلى الخطيئة الأولى، أي لم يعد سمة مميزة للوجود الإنساني في العالم بما هو كذلك، بل أصبح الاغتراب الديني مع فيورباخ مرتبطًا بالمصير والصراع بين الأفراد والسلطة، وهذا يجعل الدين قوة ثقافية، ذات مظاهر اجتماعية أنثربولوجية، لمواجهة التسلط والقمع وعدم تحقق الفاعلية الإنسانية[٥] باختصار أيديولوجيا تثويرية.

[٥] د. رمضان بسطاويسي، الاغتراب الديني وثقافة المؤسسات، في: قضايا فكرية، الأصولية الإسلامية في عصرنا، الكتاب الثالث والرابع عشر، القاهرة، أكتوبر ١٩٩٣م، ص٦٧.

الفصل السادس

الدين: الظاهرة والشعور

هذه الأيديولوجيا التثويرية مبتدؤها أنسنة علم الكلام الجديد، وفي هذا كان الإنسان دائمًا — قبل فيورباخ وبعده — هو أساس كل وجود ومعامل فهمه، والوحي القرآني ذاته أصبح علمًا إنسانيًّا بمجرد كتاباته وقراءاته. وقد تحول إلى علوم إنسانية خالصة، مثل علوم اللغة وعلم التفسير وعلم القراءات ... وعلوم أخرى فرعية متضمنة في علوم القرآن، مثل علم أسباب النزول، وعلم الناسخ والمنسوخ، وعلم المكي والمدني، وعلم المحكم والمتشابه، وعلم مناسبة الآيات والسور ... الواقع أننا بشر، وكل ما نعلمه هو علم إنساني. قدراتنا لا تسمح بما ادَّعاه القدماء من «علم إلهي» يزعم إصدار أحكام بشأن ذات الله وصفاته وعلاقته بالعالم، إننا لا نعلم إلا علمًا واحدًا، هو العلم الإنساني الذي ينشأ في الشعور، يحلله العقل ويصدِّقه الواقع (مج١، ١٧٨–٢٧٧).

ومن أجل أنسنة علم الكلام يتجه حسن حنفي إلى دراسة فلسفية تحليلية للإنسان من حيث هو مُنتمٍ لحضارة الإسلام، بتحليل أبعاد تكوينه الثقافي المتميز، ووصف وجوده الحضاري المتعين، وذلك عن طريق التعامل مع الأبنية النفسية التي تحركه، تحرك الجماهير وتعطيها تصوراتها للعالم وتمثل موجهات سلوكها.

وهو يصطنع في هذا أداة فعالة هي الفينومينولوجيا أو فلسفة الظاهرات، فيما أسماه بالمنهج الشعوري، الذي ينصب على تحليل الخبرات الشعورية المستقاة من الوحي، بوصفه نقطة الارتكاز الأولية المعطاة للشعور.

بعد أن تأكد الشعور التاريخي من صحة النصوص وشرعيتها، يقوم الشعور الاجتماعي بفهمها وتفسيرها ... وفهم وتفسير كل شيء، حتى علم الكلام القديم ذاته، فيتحول الخلاف بين الفِرق إلى تحليل أبعاد الشعور ... ولا غرو، فـ «حقيقة الإنسان في حياة الشعور التي تتمثل في الإرادة الواعية القائمة على العلم، وكلاهما تعبير عن الحياة»

(مج٣، ٥٨٨). الشعور بمعنى الخبرة الحية المعاشة، هو في رأي فيلسوفنا — وكل فينومينولوجي — مستوًى أخص من الإنسان، وأهم من العقل، وأدق من القلب، وأكثر حيادًا من الوعي، يكشف عن مستوًى من التحليل، موجود ضمنًا داخل علومنا التراثية.[١]

أي إن منهج تحليل الخبرات الشعورية ليس غريبًا على الحضارة الإسلامية ... إذ يمكن أن نجده بوضوح في الطريق الصوفي، والأهم في المثال الفقهي، فهو منهاج شديد المواءمة لأصول الفقه ولتفسير النصوص. كان — أصلًا — المصدر الطبيعي للنص الديني في نشأته الأولى مُنجمًا وفقًا لأسباب النزول، ومن حيث هو منهاج للتفسير يكشف عن الوقائع التي تتحدث عنها الأصول ودون تغليف لفظي.[٢]

إنه وعد فيلسوفنا بإعادة بناء إيجابيات الحضارة الغربية بوصفها نابعة من الإسلام، فما بالنا بالمنهج الفينومينولوجي، الذي هو عنده زُبد إيجابيات الغرب، وأهم جسور انتقال دورة الحضارة من الآخر الغربي إلى الأنا، ذلك أن حنفي يفترض أن الفينومينولوجيا هي خاتمة مطاف الفلسفة الغربية والحضارة الغربية بأَسرها، وعلينا أن نتسلم الراية ونبدأ الدورة الحضارية الجديدة![٣]

لذلك يُصر حنفي على فعالية هذا المنهج في تركيب المشروع برُمَّته، وإعادة بناء تراثنا القديم بأَسره، وليس علم الكلام فقط، وهذا الأخير مثلما تطور من مرحلة الحجة النقلية إلى مرحلة الحجة العقلية، يمكن أن يتطور الآن — في علم الكلام الجديد — إلى مرحلة التحليل الشعوري، إنه شعورنا نحن، وعيُنا نحن المنتسبين إليه، وتطوير العلم ليبلغ مرحلتنا الحضارية حق لنا، وواجب علينا، فيما يؤكد فيلسوفنا.

حسنًا! لكن جهد حنفي في استقصاء أصول هذا المنهج من تراث حضارتنا لا ينفي البتة أن ما يقصده ويمعن في تطبيقه والاستفادة منه لا يعدو أن يكون المنهج الفينومينولوجي أو الظاهرياتي الذي وضعه أدموند هوسرل E. Husserl (١٨٥٩–١٩٣٨م)، ثم نما وتطور خصوصًا مع موريس ميرلوبونتي M. Merleau-Ponty (١٩٠٨–١٩٦١م). وهذا المنهج يعني تركيزًا خاصًّا على الظاهرة؛ أي ما يظهر أمام

---

[١] د. حسن حنفي، التراث والتجديد، ص١٢٢.

[٢] د. حسن حنفي، قضايا معاصرة، ج١، ص١٧٠–١٧١.

[٣] انظر د. يُمنى طريف الخولي، جدل الأنا والآخر في الفكر العربي المعاصر: مناقشة التراث والتجديد نموذجًا، مجلة القاهرة، ع١٥١، يونيو ١٩٩٥م، ص٢١٤–٢٢٤.

الوعي. إنه يبدأ من الواقعة الأولية (وهي هنا الوحي) المعطاة للوعي، المدركة حدسًا. «وإذا سألنا هوسرل: ما هو الحدس؟ فإنه يقول: هو حضور الشيء نفسه للشعور أو الوعي. فالحدس يضعنا وجهًا لوجه أمام الشيء أو الموضوع.»[٤] إننا بإزاء الإحالة إلى الوعي، وقصدية الوعي أي قصده أو توجهه إلى شيء آخر سواه، إلى الواقعي. العلاقة القصدية تجعلنا ننظر إلى الوعي كخبرة، وفقط إلى فعلها الخاص. وبالقصدية والإحالة المتبادلة بين الوعي وموضوعه تنهار القسمة المصطنعة بين الذات والموضوع التي تحمل الطابع الخاص لما هو الإنساني؛ أي للتجارب الشعورية بوصفها معطيات واقعية، فتظهر الحقيقة على أنها تيار من الخبرات باعتبارها أفعالًا خاصة للوعي، ومن حيث هي بنيات وتراكيب لا تجارب شخصية. لا بدَّ إذن من وصف المضامين الخاصة لما هو حاضر في الوعي … في الخبرة أو الشعور، وتأويل الظواهر بحيث تعرض نفسها للتحليل في شكل خالص، لتكشف لنا عن الأشياء نفسها، عن الماهيات.[٥] ومن ثَم يقوم المنهج الفينومينولوجي/الشعوري على تعليق الظاهرة (التراثية هنا) في حد ذاتها أو وضعها بين قوسين، ثم إعادة بنائها عن طريق تحليلها كما هي معطاة لوعي … من حيث هي خبرة شعورية مندرجة في تيار الزمان.

المنهج الفينومينولوجي بهذا يفتح البوابة لتجديد علم الكلام، ولأنسنته المبتغاة، فكان تقويس علم الكلام القديم، وتحليل قضاياه — عبر المجلدات الخمسة المسهبة — لردها إلى خبرات القدامى الشعورية والاجتماعية، تمهيدًا لأن يُستبدل بها قضايا ذات مضامين جديدة مستقاة من خبرات هذا الجيل الشعورية، من الوعي المعاصر النازع نحو الإنسان، فكل الأبنية العقلية تعبير عن أوضاع شعورية واجتماعية. كانت أبنية القدامى تبريرات وصياغات لمشاعر التأليه، والعقل خادمٌ لها هادفٌ إلى إعطائها أساسًا نظريًّا لتكون الإلهيات إنسانيات مقلوبة. سوف يتبدل وضعها في علم الكلام الجديد، وتكون القضايا الإلهية الموجبة مجموع القيم من أجل تطبيقها عمليًّا، و«التوحيد العملي هو تحقيق الصفات الإلهية في حياة الأفراد والجماعات» (مج٢، ٦٦٠)؛ تحقيق العقيدة والرسالة في التاريخ.

---

[٤] جان بول سارتر، تعالي الأنا موجود، ترجمة حسن حنفي (مقدمة بقلم المترجم، ص٢٧).

[٥] روديجر بوينز، الفلسفة الألمانية الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٨م، ص٣١ وما بعدها.

ويُطل فيورباخ بتأثيره الطاغي على المشروع. وبدلًا من الاكتفاء بتمثيل الله لُمثلٍ عليا هي الأفق الإنساني المنشود، يقرُّ حنفي صراحةً بأن ذات الله صورة تشبيهية لوعي الإنسان بذاته، ومعرفة الله بالرجوع إلى هذا الوعي، واسترداد الإنسان لما خرج منه دفعًا أو قصرًا، ليعود إلى العالم ويقضي على اغترابه فيه (مج١، ٣٠٥). فهل من الضروري أن نشعر بهذا الاغتراب مع فيلسوفنا؟ وماذا نفعل إذا بحثنا عنه فلا نجده في ظاهر الشعور — الفردي والجمعي — أو في باطنه؟

المهم أن علم الكلام القديم، انطلق عن أصلين هما الإلهيات (= العقليات) والسمعيات (= النقليات) سيصبحان — كما اتفقنا — الإنسان والتاريخ.

الإلهيات ليست موضوعًا للمعرفة، وقد أشار القدماء إلى هذا حين قالوا: كل ما خطر على بالك، فالله خلاف ذلك. وفي المبحث العمدة: الذات والصفات، كان جوهر وصفهم للذات «الإلهية» هو وصف للوعي الخالص بالذات الإنسانية، وللصفات وصف للوعي المتعين، إنهما معًا وصف شعوري للإنسان الكامل الذي ينبغي أن يمثل خبرة الجيل بعقيدة التوحيد. وعلم الكلام الجديد يؤنسِن الصفات الإلهية السبع: العلم والقدرة والحياة السمع والبصر والكلام والإرادة. العلم هو العقل النظري، والإرادة هي العقل العلمي، الحياة هي الوجود الذي يظهر من العقلَين، أمَّا السمع والبصر فمدخلان تجريبيان للعلم، الكلام تعبير عنه؛ نزول إلى الآخرين واتصال بهم، والإرادة لتحقيق القدرة بالفعل.

لقد تساءل القدماء: هل الصفات في الله على الحقيقة، وفي الإنسان على المجاز؛ أم العكس؟ إجابة علم الكلام الجديد في العكس، أسماء الله صورة الإنسان الكامل لنفسه — كما أسهب ابن عربي — ولعالمه الطوباوي، لأعز أمانيه، للحلم الذي أجهضه واقع الهزيمة والقهر والتسلط؛ فتسود الأجواء حين تشعر الشعوب بالعجز عن أخذ حقوقها وتأكيد ذاتها. علم الكلام الشعوري يكشف عن الواقع والمثال. أسماء الله هي المِشجب الذي تُعلق عليه الأمة تاريخها سلبًا أو إيجابًا، طبقًا للموقف الشعوري. لذلك يريد حنفي أن يضع من أسماء الله: الحرية (محمد رسول الله = محمد رسول الحرية) تعبيرًا عن حاجتنا للتحرر، وسائر حاجاتنا المعاصرة التي يريدها جيلنا ويفرضها عليه واقعه؛ التقدم والعقل والطبيعة والوحدة والإنسان والتاريخ والمساواة والعدالة (مج٢، ٥٥٣). فهكذا القضاء على الاغتراب الديني والعودة إلى العالم والعمل فيه والبقاء عليه، إثباتًا وتحقيقًا لموضوعية المبادئ التي تعبر عنها الأسماء الحسنى، والتي تبلغ ذروتها في التوحيد/الإنسان الكامل. هذا عن أصل (التوحيد).

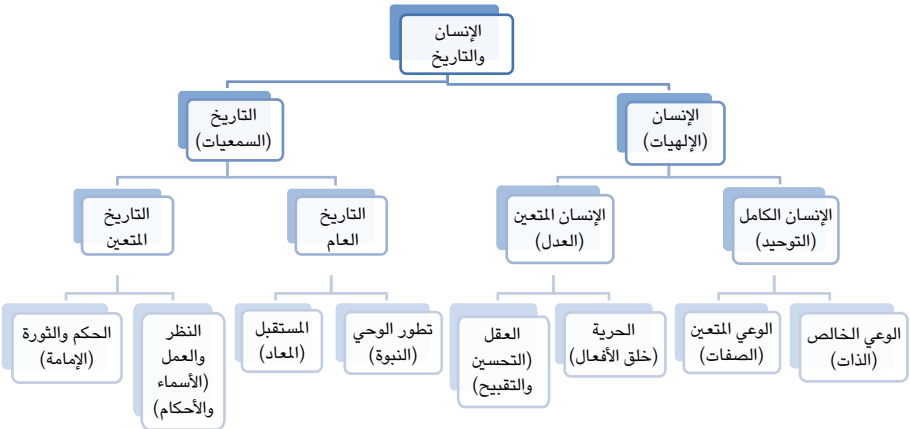
أمَّا عن أصل العدل، فمثلما يقبع الإنسان الكامل وراء التوحيد في نظرية الذات والصفات، يقبع الإنسان المتعين، وراء العدل في نظرية الأفعال (مج٣، ٥٩). في علم الكلام الجديد خلق الأفعال هو الحرية، التحسين والتقبيح هما العقل، لتنتهي الإلهيات إلى تحرير الشعور العاقل، وإعلان استقلال العقل وحرية الإرادة.

ثم ننتقل إلى السمعيات لتصبح هي التاريخ. الماضي والمستقبل هما التاريخ العام، تاريخ الوحي أو الفكر (مج٥، ٣٨٣)، النبوة هي الماضي، هي ما تم من تطور الوحي. المعاد والأخرويات والخلود هي المستقبل والسعي والإعداد له، المعاد تصوير فنيٌّ للمستقبل (مج٣، ٦٠٠)، الحساب والعقاب يعنيان أن العمل وحده مقياس التقييم، الخلود الذي يعنينا في الأرض (مج٣، ٥٩٩) هو في النهاية للحضارة وللتاريخ وللشعب صاحب الحضارة وصانع التاريخ (مج٣، ٦٠٧)، ثم ننتهي إلى الحاضر: التاريخ المتعين حيث يتحقق التاريخ العام. وها هنا مشكلة الإمامة، الموضوع الذي يربط بين علم الكلام أو التوحيد والفقه، بين العقيدة والشريعة، الإمامة أقرب إلى الأصول منها إلى الفروع، بل هي الأصول العملية، إذا كان التوحيد هو الأصول النظرية (مج٣، ١٦٣). الأسماء والأحكام هما النظر والعمل، أما الإمامة فهي الحكم والثورة. إن التوحيد هو البداية، والثورة في النهاية.

ويرسم التشجير التالي[٦] تكوين البناء الجديد لعلم الكلام مع وضع أبنية ومصطلحات العلم القديم بين قوسين لتترسم صورة عامة لفهم إنساني شامل لعلم الكلام، ومن أجل تحقيق صالح الأمة، فيتحول علم الكلام إلى بناء اجتماعي يدافع عنه الإنسان دفاعه عن وجوده، هو أيديولوجيا أو بناء نظري للواقع، يتحول بقدرته على توجيه السلوك وبجهد الإنسان إلى بناء فعلي، فالوحي مشروع اكتمال، والكلام في نهاية الأمر بنية الواقع ذاته وكماله وغايته، يتحقق كنظام مثالي للعالم، تجد فيه الطبيعة ازدهارها (مج٢، ٥٠٥).

يُغْني هذا التشجير عن التفصيليات، لكن منطلقنا من مناهج البحث العلمي وفلسفة العلوم يفرض علينا أخذ «الطبيعة» كمثالٍ توضيحي: وضعها علم الكلام القديم — كما أبان فيلسوفنا — في مقولة الحادث دون القديم، والعرَض دون الجوهر، والممكن دون الواجب، ومن ثَم عشناها وهي خارجة عنا، لا تمثل أية أهمية، إذ كيف يهتم الإنسان بالحادث والعارض؟ وبالتالي لم نتحول إليها، ولم نحاول اكتشاف قوانينها، وأصبحت في

[٦] الرسم مأخوذ من نصر أبو زيد، التراث بين التأويل والتلوين، م. س. ص٨٧.



وجداننا سلبًا مطلقًا، وتأتي الفلسفة الإسلامية لتجعل الطبيعة مكوَّنةً من مادة وصورة، الصورة أعلى من المادة؛ فذبحنا الطبيعة بأن فصلنا روحها عن بدنها، أو رأسها عن جسدها، وأدنا الأقل شرفًا/المادة، وعشقنا الأكثر كمالًا/الصورة؛ فلا الأدنى عشناه، ولا الأعلى حققناه.

يرى حنفي أننا كنا في هذا تاركين لَمواطن القوة في تراثنا. لقد ظهر المذهب الطبيعي مع فريق من المعتزلة الأولين، والأهم من أصحاب العلوم التجريبية الذين يُسمون بأصحاب الطبائع، رأوا الأعراض لا تنفك عن المادة، ودافعوا عن استقلال الطبيعة، وعن حق الإنسان في الحياة في عالم نظامي. وبعد محنة المعتزلة في القرن الثالث وهجوم الغزالي عليهم في القرن الخامس انزوى المذهب الطبيعي، ولم يتأصل في شعورنا حتى الآن.

إن الاعتزال في تراثنا القديم مقدمة لثورة علم الكلام الجديد في واقعنا المعاصر، رفضًا للبنية الأشعرية التي قُدر لها السيادة. والاتجاه الاعتزالي الذي انزوى يمثل الاتصال مع القديم، ويرسم معالم توجه في حياتنا المعاصرة إلى مرحلة التنوير الضرورية ... كي نعود إلى الطبيعة التي تغدو في علم الكلام الجديدة مصدر العلم وموطن الإنسان ... وعالم الممارسة والبقاء.[٧]

[٧] حسن حنفي، الدين والثورة في مصر، ج٢: الدين والتحرر الثقافي، ص٧، ص٥٩-٦٠، هامش ص١٢٢.

هكذا يعمل المنهج الشعوري الفينومينولوجي على إعادة بناء الموروث في أبنيته النظرية، من أجل بث دماء الحياة في مواطن التقدم من تراثنا التي تحتاجها مرحلتنا الجارية الراهنة؛ فتتحرك الجماهير بفعل رصيدها، بفعل الصياغة العصرية لمخزونها النفسي، فيكون الانتقال من العقيدة إلى الثورة ... ومن التراث إلى التحرر ... من الأصالة إلى المعاصرة. إنه تحديث الأصالة وتأصيل الحداثة، فنخرج من متاهتها بالحرية والعقل والتطور والعقلانية ... بالثورة يغدو التراث أساس رؤية مستقبلية، ويكون قادرًا على إقالة الحاضر من عثراته، والإعداد للمستقبل وتهيئة شروط التقدم، مما يجعلنا نقدم نموذجًا للنهضة يقوم على التواصل، على أكتاف التراث، كمقابل لنموذج النهضة الأوروبية القائمة على الانقطاع ... القائمة على أنقاض التراث، وكمُوازٍ لنموذج النهضة اليابانية القائمة على التجاور بين الخصوصية أو الأصالة وبين المعاصرة.

يؤكد حنفي تأكيدًا على أن تواصلنا الحضاري، واستمرار القرآن والحديث وأقوال الغزالي وابن رشد فينا وبنا، هو ما يميزنا في مواجهة القطيعة في حضارة الآخر الغربي، فيرفض بشدةٍ أي استخدام لـ «القطيعة المعرفية»، على الرغم من أنها معرفية إبستمولوجية، مفهوم تخلَّق في رحاب فلسفة العلم لتفسير ثورة النسبية والكوانتم على الفيزياء النيوتونية الكلاسيكية، ثم أبدى هذا المفهوم فعالية في مجالات أخرى جمَّة، منها توصيف الحداثة الأوروبية وانقطاعها عن تراث العصر الوسيط. يقول حنفي: «عندما أسمع عن القطيعة الإبستمولوجية يتملكني إحساس بالخشية من أن تكونوا قد وضعتم أنفسكم في تطور الوعي الأوروبي، بينما نحن خارجون عنه.»[٨]

إن القطيعة بين الماضي والحاضر — في رؤية حنفي — مسألة خاصة بظروف الحضارة الغربية، هي تجربة الوعي الأوروبي حين خرج من العصور الوسطى، ملتجئًا إلى العالم والطبيعة بوصفها المصدر الوحيد للمعرفة، لم يعد الوحي طريقًا للمعرفة، ولا الكتاب المقدس طريقًا للعلم. فكان البحث عن نظرية معرفية جديدة، وبعد فقدان

[٨] حسن حنفي، المرجع السابق، ج٧، اليمين واليسار في الفكر الديني، ص٢٩١–٢٩٢. في تفصيل مفهوم القطيعة المعرفية، وموقعه في الفكر العربي المعاصر، وتحليل ونقد موف حسن حنفي منه، انظر:

د. يمنى طريف الخولي، القطيعة المعرفية والفكر العربي المعاصر، في مجلة قضايا فكرية، الكتاب ١٥ و١٦؛ الفكر العربي على مشارف القرن الحادي والعشرين، القاهرة، يوليو ١٩٩٥م، ص٢٣٩–٢٤٦. وقارن تشغيل «القطيعة المعرفية» العميق والحذر في: يمنى طريف الخولي، الطبيعيات في علم الكلام: من الماضي إلى المستقبل، ط٣، دار رؤية، القاهرة، ٢٠١٠م، ص٥٢–٧١.

الغطاء النظري للوعي الأوروبي الذي قطع نفسه عن الماضي. ويستأنف حنفي قائلًا: وأصبح التقدم العلمي خاصةً والإنساني عامةً مرهونًا بهذه القطيعة، وبقدر ما تكون القطيعة عن الماضي يكون التقدم نحو المستقبل، وظهر هذا النموذج وكأنه النموذج الوحيد لكل الحضارات والثقافات والشعوب في نهضاتها المتتابعة، فظهر في المجتمعات التراثية النزاع بين أنصار القديم وأنصار الجديد، ثم أصبح مفهوم القطيعة المعرفية أحد المفاهيم الرئيسية في فلسفة العلوم المعاصرة بعد أن تحوَّل هذا النموذج الأوروبي الخاص إلى معيار معرفي عام. وانتشر المفهوم في الغرب المعاصر عند باشلار وألتوسير وميشيل فوكوه.[٩]

والواقع أن هذا المنظور ينطوي على تمييع لمفهوم «القطيعة المعرفية» ولصالح خصوصيات الحضارة الغربية. وهذا عين ما حذَّر منه حنفي. لقد قام بقلب أوضاع المفهوم، وجعله ينطلق من فلسفة الحضارة إلى فلسفة العلم ليصبح «معيارًا معرفيًّا عامًّا»، في حين أن العكس هو الصحيح، فالمفهوم أصلًا مجرد معيار معرفي أو إبستمولوجي كما ينص منطوق المصطلح، وبالأخص معيار علمي، آلية من آليات العقل العلمي، ثم حدث أن استبينت فيما بعدُ جدواها في ميادين أخرى وخصوصًا في فلسفة الحضارة، وبصفة أكثر خصوصية في تفهم حدوث الحداثة في الحضارة الأوروبية، كما ذكرنا.

ولأن البنيوية التي يرفضها من أكثر الاتجاهات استفادة من آلية القطيعة المعرفية، يرى حنفي القطيعة قرينة البنيوية، وبالتالي مضادة للتاريخانية؛ وأنها غير ماركسية، وبالتالي مضادة للجدلية.[١٠]

وفضلًا عن أن القطيعة المعرفية ليست بالطبع هكذا، نجد موقفه منها — بكل إيجابياتها — يؤكد نقدًا كثيرًا ما وُجه إليه، وهو أنه في سعيه الدءوب لإلغاء وجود وهيمنة الآخر الغربي، إنما يؤكده، بجعل الغرب شرطًا لوجود الأنا، فيتمحور فعل الأنا في رد فعل للآخر الغربي. إنها «استراتيجية التأسيس السلبي لهوية الذات عن طريق نفي الآخر، حتى يأخذ هذا النفي شكل مناقضة آلية مطردة لِما فعله الآخر».[١١] ويمكن أن يرتد هذا

[٩] حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، ص٦١٦.

[١٠] حنفي، الدين والتحرر الثقافي، ص١٤٠-١٤١.

[١١] جورج طرابيشي، المثقفون العرب والتراث، ص٥٠.

إلى ما أقرَّه هيجل من أن الهوية في أول أمرها لا تنبني إلا على ضرب من النفي للآخر.[١٢] هذا خصوصًا حين يُستشعر وجود الآخر على أنه انتقاص لكينونة الذات.

كل حضارة متنامية مستمرة عبر التاريخ بها قدر من التواصل بدرجات متفاوتة، واتسام حضارتنا بدرجة أكبر من التواصلية لا يبرر هجوم حنفي الحاد الضروس على مفهوم القطيعة المعرفية ... بكل خطورته الميثودلوجية، وأهميته في فلسفة العلم، وفعالياته في تفسير جوانب ما من التجارب الحضارية بدرجات مختلفة.[١٣]

[١٢] علي حرب، التأويل والحقيقة، ص٩٤.

[١٣] في تفصيل مفهوم القطيعة المعرفية، وموقعه في الفكر العربي المعاصر، وتحليل ونقد موف حسن حنفي منه، انظر: د. يمنى طريف الخولي، القطيعة المعرفية والفكر العربي المعاصر، في مجلة قضايا فكرية، الكتاب ١٥ و١٦؛ الفكر العربي على مشارف القرن الحادي والعشرين، القاهرة، يوليو ١٩٩٥م، ص٢٣٩–٢٤٦.

وقارن تشغيل القطيعة المعرفية العميق والحذر في: يمنى طريف الخولي، الطبيعيات في علم الكلام: من الماضي إلى المستقبل، ط٣، دار رؤية، القاهرة ٢٠١٠م، ص٥٢–٧١.

الفصل السابع

فلسفة التأويل

على أية حال، لا يختلف اثنان على اتسام حضارتنا بالدرجة الأكبر من التواصلية بفضل استمرارية تراثنا فينا وبنا، وبتلك الرؤية الجذرية التي عرضناها للدور المنوط بالتراث، وإعادة بنائه، يقول حنفي: «مقياس صحة العقائد ليس صدقها أو كذبها، بل مقدار فعاليتها من الناحية العملية»،[١] كموجهات للسلوك النهضوي الثوري. وبهذا تتضح أهمية اتخاذه للمنهج الفينومينولوجي الذي جعله «يُسخِّر العقلانية بغير أن ينصرف عن زخم المخزون الشعوري»،[٢] في تناوله للظاهرة كما هي معطاة للوعي،[٣] كخبرة مندرجة في تيار الشعور الزماني ... فذلك هو الطريق المفتوح لإعادة بناء تراثنا القديم ... وبالتالي إقامة علم الكلام الجديد. إنه صلب النهج في مشروع التراث والتجديد.

والفينومينولوجيا كسائر التيارات الكبرى في فلسفة القرن العشرين، منهج أكثر منها مذهب، طريقة للبحث، وأسلوب للنظر، وليست البتة مصفوفة من الحقائق. وحنفي

---

[١] د. حسن حنفي، قضايا معاصرة، ج١، ص٨٦؛ والتراث والتجديد، ص٥٣.

[٢] Issa Boullata, *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought*, p. 44.

[٣] هنا يبرز هجوم ناهض حتر، الذي اغتيل في نوفمبر ٢٠١٦م في عمان، على فينومينولوجية حسن حنفي، في إطار هجمته الشاملة على المشروع بأَسره. يعترض حتر على اعتبار الوحي نقطة ارتكاز أولى، لأنه يعني سِيرًا وعقائد ومعاملات وعبادات وشرائع ونصوصًا ووقائع ... ولأنه بكل هذا التعقيد يستحيل أن يكون واقعة أولية، وبالتالي ينهار مشروع التراث والتجديد بأسره كما تصور. ولكن ليس الأمر كما صوَّره حتر، فالواقعة الأولية في الفينومينولوجيا هي ما يمكن للحدس أن يدرك ماهيتها، وكوننا أمَّة تلقَّت وحيًا صنع نقطة بداية، ينطبق عليه هذا، لتتوالى بقية العمليات في تشييد المشروع. انظر ناهض حتر، التراث والغرب والثورة: الأصالة والمعاصرة في فكر حسن حنفي، شقير وعكاشة، عمان، ١٩٨٦م.

يجدُّ في استغلال الفينومينولوجيا إلى أقصى مدًى، يبلغ هذا المدى ذروته في اعتماده «الهيرمنيوطيقا» كجذع أساس لمشروعات التراث والتجديد، يجسد منهجيته بأَسرها، ويمثل بوابة كبرى لإعادة بناء لُب تراثنا، إعادة بناء عقائدنا، إقامة علم الكلام الجديد ... علم العقائد، علم أصول الدين، علم الفقه الأكبر.

العقائد الدينية ثابتة مطلقة، بينما علمها/علم الكلام متحول نسبي، هو محاولات مختلفة اجتهادية لتفسير العقائد وفهمها والعثور على أساس نظري لها، وتخضع هذه المحاولات للظروف التاريخية والمستوى الثقافي للعصر الذي تتم فيه. النصوص الدينية ثابتة، لكن محاولات التفسير والاجتهاد والتأويل هي التي تتيح لنا تجديد الفكر الديني وبث الدماء فيه مجددًا ودائمًا.[٤] والهيرمنيوطيقا فلسفة التأويل ... أداته ومنهاجه من حيث هي فلسفة للتفسير المتجدد دائمًا.

كانت الهيرمنيوطيقا في الأصول القديمة علم تأويل الكتب المقدسة، ولكن قفز قفزة هائلة عبر الفينومينولوجيا وأصبح الآن نظرية عن الخبرة الواقعية الحية باللغة/بالنص، إنه علم فهم وقراءة النصوص على إطلاقها سواء دينية أو فلسفية أو قانونية ... إلخ.[٥] ويكتسب أهمية خاصة في النصوص التراثية، لأن القراءة الهيرمنيوطيقية ينصهر فيها النص والقارئ معًا، الماضي والحاضر، في علاقة متجددة هي موقف أنطولوجي للقارئ المفسر، كما أنها جزء من تاريخ النص.[٦] ثَمة حوار مستمر مع النص، يجعله مفتوحًا دائمًا لفهم جديد وتأويل جديد، وبالتالي تغدو النصوص التراثية معاصرة دومًا ... معاصرة لكل مَن يقرؤها مجددًا، «النص لا يقول الحقيقة، بل يفتح علاقة مع الحقيقة»،[٧] أو قلْ علاقات. كل قارئ ... كل عصر يدخل في العلاقة الموائمة لحيثياته. النص مادة خام،

---

[٤] تعرضت لهذا في سياق معالجتي لمجدد ديني كبير هو الشيخ أمين الخولي. انظر «أمين الخولي هيرمنيوطيقيًّا» في: يمنى الخولي، أمين الخولي والأبعاد الفلسفية للتجديد، دار المعارف، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص٦٧–٨١. وقارن أمين الخولي، كتاب الخير، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٩٦م، مقدمتنا للكتاب، ص١–٣٣.

[٥] في أن الهيرمنيوطيقا أقوى تمثيلات الفينومينولوجيا، انظر: يمنى الخولي، الهيرمنيوطيقا وإمكانيات المنهج الفينومينولوجي، في مجلة الفلسفة والعصر، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، العدد الأول، ١٩٩٩م، ص١٨٤–١٨٩.

[٦] Robert Audi (ed), The Cambridge Dictionary of Philosophy, 1995, p. 323.

[٧] علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٣م، ص١٤.

قالب يتسع لمضامين عديدة، فلا يكون له معنًى دون أن يتحدث القارئ المئول نيابة عنه، إنه يتحدث بلغته لغة الحاضر، ودون مشاركة الحاضر سوف يتصلب النص ويتجمد ويفقد علاقته بالواقع، ويظل طائرًا في الهواء بلا محل فارغًا من المضمون، فيكون التأويل ضروريًّا لكي يملأه بالمضمون طبقًا للمقاصد العامة (مج١، ٣٩٧). إن الهيرمنيوطيقا في مشروع التراث والتجديد هي الفهم المقاصدي للشريعة، وأيضًا لمحاولات إعادة بناء إيجابيات الغرب بوصفها نابعة من الوحي الإسلامي، التي هي من المهام الأساسية لمشروع التراث والتجديد.

وما دامت الفينومينولوجيا تُعنى بتحليل الظواهر باعتبارها تجارب معاشة لإدراك معانيها المستقلة (ماهياتها)، فلا غَرْو إذن أن يدخل النص هكذا في صميم موضوعنا؛ فهو ظاهرة حية عند الكاتب وعند القارئ، لكن مهمة الكاتب تنتهي بخروج النص، أما القراءة والتأويل فمهمة مستمرة، إمكانية مفتوحة دوما لفهم جديد ... تأويل جديد. لقد تحولت فينومينولوجيا النصوص أو ظاهرياتها إلى علم مستقل هو الهيرمنيوطيقا، يستفيد من علوم إنسانية عديدة، وبنفس القدر يفيدها. وتصب فيه نظريات المعرفة والوجود والقيمة على السواء، وإن كان أوثق اتصالًا بنظرية المعرفة.

وبفضل هانز جيورج جادامر، وكتابه الرائد «الحقيقة والمنهج»،[٨] استوت الهيرمنيوطيقا علمًا له مدارسه، واتجاهًا واسعًا مارَس سيطرةً كبيرة على الأجواء الثقافية ومدارس النقد الأدبي. إنه علم يقوم على إلغاء التباعد بين القارئ والنص، أو ما رأينا الفينومينولوجيا تمارسه من إلغاء التباعد بين الذات والموضوع الذي وقعت في إساره الفلسفة الحديثة. وبالتالي نفهم النص ليس كموضوع مفارق، بل في سياق إنتاجه وأفق المتلقي له، فتتعدد مدلولاته بتعدد آفاق المتلقين باختلاف الأزمنة والأمكنة، ويبقى النص مَعينًا لا ينضب أبدًا وإمكانية متجددة دومًا. باختصار، التعامل مع النص كظاهرة في تيار الشعور معطاة للوعي. هكذا مثلت الهيرمنيوطيقا أقوى امتدادات الفلسفة الفينومينولوجية، فكان من الطبيعي أن تتغلغل في مشروع «التراث والتجديد»، والمقومات الثلاثة لنظرية المعرفة فيه: الوحي–العقل–الواقع، وأن التفسير تصور اجتماعي للدين في مرحلة تاريخية معينة (مج١، ٣٦٥). فيقول حنفي: «نظرية المعرفة لدينا هي التأويل

[٨] Hans-George Gadamer, Mahrheit und Methode: Grundzge enier philosophischen Hermeneutik, Tubingen: J. C. B. Mohr, 1975. وله ترجمات عربية وإنجليزية وفرنسية وسواها.

والتفسير، تأويل القديم من أجل إعادة بنائه طبقًا لحاجات العصر، نظرية المعرفة لدينا هي الهيرمنيوطيقا أو نظرية التفسير.»[٩] فلا غرو أن تكون فينومينولوجيا أو ظاهريات التفسير باكورة أعمال حسن حنفي، إنها رسالته للدكتوراه من جامعة السوربون.

والحق أن هيرمنيوطيقية مشروع «التراث والتجديد» من أخصب مواطن العطاء فيه، فقد حدثت أزمة الثقافة الإسلامية حين عجزت عن التأويل وتوقفت عن التفسير المتجدد، ودخلت في ليل الشروح والتعليقات والمتون والهوامش والحواشي ... وكان تجديد التأويل هو شرط تجديد الفكر العربي الإسلامي وازدهاره، وهو الهدف الذي يسعى إليه المفكرون الإسلاميون، منذ فجر النهضة الحديثة حتى اليوم.[١٠]

هكذا يستفيد حنفي من الفينومينولوجيا استفادة جمة حقًّا، لكن المشروع — حتى وإن سيطر عليه الهاجس الفينومينولوجي — ليس مصبوبًا داخل أطرها، أو حكرًا عليها، بل كثيرًا ما كان مرمى النقد الموجه لفيلسوفنا أنه يجمع بين فينومينولوجيا هوسرل وجدلية هيجل ومادية ماركس.[١١] هذا بالطبع فضلًا عن موال الأصوليات الإسلامية. ولا شك أيضًا أن هذا يؤدي في بعض المواقع إلى تلفيقية ما، بل وتأتي التلفيقات أحيانًا جزافية تعسفية، تضر ولا تنفع.

كل هذا صحيح. لكن المناهج ليست كالمذاهب التي تتطلب الدينونة لدعاويها. المناهج ليست قسطاسًا مستقيمًا الخروج عليه حرام، المنهج فعالية أو آلية ... مجرد وسيلة، ويجمل أن تكون متآزرة مع وسائل أخرى، وأن يستطيع مشروع التراث والتجديد الاستفادة من المناهج الفينومينولوجية والمادية والجدلية وسواها، فذلك من معاملات ثرائه وترامي آفاقه وشموليته. ويحضرنا محمد أركون في تأكيده أن «المنهجية التعددية ملائمة أكثر لقراءة التراث الإسلامي والنص القرآني».[١٢]

والذي ينبغي إبرازه الآن هو أحداث تطورات مناهج البحث العلمي، أو الميثودولوجيا — المعقل المكين والأساس الأولي لكل نظرة منهجية – وها هنا ينادي فلاسفة المنهج

---

[٩] حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، ص٦١٧.

[١٠] علي حرب، الحقيقة والتأويل، ص٢٣٠–٢٤٥.

[١١] ناهض حتر، التراث والغرب والثورة، ص٦٥–٨٥. مشكلة حتر أنه يصطنع الماركسية بحذافيرها لتحل محل العقيدة الدينية التي لا تقبل شركًا أورده، ويطلب من الجميع أن يأخذوا الفكرة الفلسفية مأخذ الدينونة هكذا، وإلا وقعوا في تقابل معه.

[١٢] علي حرب، نقد النص، ص٨.

العلمي الآن بالاستفادة من البدائل والمداخل الكثيرة، ووجهات النظر المختلفة فيما يُسمى بالتعددية المنهجية pluralistic methodology في إطار أطروحة الفوضوية أو بالأحرى اللاسلطوية المعرفية anarchism التي ترفض تمامًا تنصيب السلطة لمنهج بعينه.[١٣] يُعَد كارل بوبر أسبق مَن بشَّر بها، بيد أن فيلسوف العلم بول فييرابند (١٩٢٢–١٩٩٥م)، صاحب المصطلح، هو أجرأ مَن سار بها إلى أبعد مدًى. وإذا كان هذا هو الحال في فلسفة العلم، فما بالنا بفلسفة الحضارة؟! إن تعدد جوانبها يجعل التعددية المنهجية حقًّا لها وواجبًا عليها، ولئن تميز مشروع التراث والتجديد بشيء، فهو استغلاله لهذا الحق: التآزر بين المناهج.[١٤]

[١٣] P. K. Feyerabend, Against Method: Outline of Anarchistic Theory of Knowledge, Red-wood Burn, London, 1984, p. 30.

[١٤] وهذا هو موضوع الفصل الثاني عشر والأخير الذي كحاشية تقريرية لهذه المحصلة.

الفصل الثامن

«التراث والتجديد» يسارًا جدليًّا

إن التآزر الحقيقي في مشروع التراث والتجديد لهو بين المنهج الظاهري الفينومينولوجي والمنهج الجدلي الديالكتيكي. وبقدر ما يتخذ من الأول هيكله وخامته، يتخذ من الثاني إطاره وطابعه، فيصطبغ بصبغة جدلية طاغية هي التي تقذف به إلى قلب موقع اليسار. ذلك أنه مع التفهم الكامل للأطروحة، نجد «التراث والتجديد» على العموم وعلم الكلام الجديد على الخصوص يسارًا. فلم تكن أنسنة الكلام خاتمة المطاف، بل هي خطوة إلى الأدلجة العصرية، بل تبلغ هذه الأدلجة ذروة جنوحها اليساري في «تحويل علم الكلام من علم العقائد الدينية إلى علم الصراع الاجتماعي، طالما أنه العلم الذي يتناول العقائد الدينية كموجهات لسلوك الجماهير» (مج١، ٧٥). وما إعادة بناء العلوم التراثية التي تبدأ بعلم الكلام الجديد ونقله من البناء القديم إلى البناء النفسي المعاصر، إلا تحقيقًا للأهداف اليسارية في تنوير الواقع وتثوير الجماهير؛ لتحقيق مصالحهم.

فكان «التراث والتجديد» هو البطاقة المنهجية المرفوعة أمام الأكاديميين، بينما اليسار الإسلامي «الذي يختصر المراحل، ويقوم بقراءة سياسية مباشرة للتراث»،[١] هو البطاقة المرفوعة أمام الجماهير، لالتحامها المباشر بواقعهم العملي، وتجسيدها لأهدافهم المتعينة فيه ... لتوجهات الأمة. والمصطلحان في النهاية اسمان لمسمًّى واحد «السلفية الثورية»، الاختلاف فقط في آليات الخطاب التي تحمل جميعها نفس المضمون: الارتكاز على المخزون العقائدي للجماهير — وهنا الأصالة — لتثويرها على الواقع تحقيقًا للدورة الحضارية المقبلة — وها هنا المعاصرة — السلفية الثورية هي الأصالة والمعاصرة، السلفية قبل

[١] د. حسن حنفي، دراسات فلسفية، ص١٧٤.

الثورية لأن التراث قبل التجديد. والمشروع في النهاية يربط بين المحتوى الثوري للحركات التحررية القومية والمحتوى الثوري للتراث، وكما يقول حسين مروة: «من غير الممكن أن نكون ثوريين في موقفنا من قضايا الحاضر، ونكون مع ذلك غير ثوريين في موقفنا من قضايا الماضي.»[٢]

ويرى ناهض حتر أن الثورية هي ما يجعل سلفية حنفي أشد خطورة من السلفيات الأخرى. الخطورة هنا بمعنى الأثر المدمر الوبيل، ذلك لأنها ترمي إلى إحلال الدين محل العلم كنظرية للثورة الاجتماعية،[٣] وكأننا بإزاء الاختيار العسير، إما العلم وإما الثورة. وقريب من هذا يذهب فؤاد زكريا، فينتقد حسن حنفي لأنه يفكر بمنطق الاستبعاد لا التكامل، ويقدم محاولته بوصفها الحقيقة الواحدة والوحيدة.[٤] والحق أن حنفي يكتب فعلًا بهذه النبرة المثيرة للحنق، في حين أن أهم أهداف مشروعه هو تجنب تلك الخيارات العقيمة وصيغة (إما ... أو) التي هي منطق الإطلاق والصراع بين الحق والباطل، الصواب والخطأ، منطق الفرقة الوحيدة الناجية وهلاك الفِرق الضالة، فيمتنع الإبداع لغياب أحد طرفَي المَعدَلة لأن الحياة صراع بين الأضداد،[٥] كما يصورها المنهج الجدلي الذي يستفيد منه حنفي شأن غالبية المُنظرين الثوريين، وإن كان يقول إنه تعلم من أستاذه الفرنسي جان جيتون المصالحة بين الاتجاهات المتعارضة، والبحث عن الحد الأدنى من الاتفاق بين المذاهب، وعن دعوة المسيحية إلى الفِرقة الأم، وهو ما تحوَّل عند حنفي إلى صورة وحدة العلوم الإسلامية والوحدة الوطنية.[٦]

إن هاجس المصالحة والوحدة والتوفيق بين الفرق يُهيمن على كل كتابات حنفي، الأكاديمية والشعبية على السواء، حتى يجعل خاتمة كتابه «من العقيدة إلى الثورة»، التي احتلت أكثر من ثلث المجلد الأخير، من أجل الانتقال من الفُرقة العقائدية إلى الوحدة الوطنية (مج٥، ٣٩٣–٦٥٣)، في محاولة مسهِبة لدحض منطق التكفير في شتى مناحيه،

[٢] د. حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية والإسلامية، ج١، ص١٦.

[٣] ناهض حتر، التراث والغرب والثورة: الأصالة والمعاصرة في فكر حسن حنفي، ص٢١.

[٤] د. فؤاد زكريا، الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة، دار الفكر، القاهرة، ط٢، ١٩٨٦م، ص٤٨-٤٩.

[٥] د. حسن حنفي، موانع الإبداع، مجلة القاهرة، ع١٥٢، أبريل ١٩٩٣م، ص١٣٤.

[٦] د. حسن حنفي، الدين والثورة في مصر، ج٦: الأصولية الإسلامية، ص٢٣٥.

ويستهل «حوار المشرق والمغرب» مع الجابري في «معنى الحوار ومقاصده» بالعنوان الفرعي: بعيدًا عن منطق الفرقة الناجية.[٧] وهو يلح كثيرًا على خطورة حديث الفرقة الناجية، ويتمسك بتشكيك ابن حزم وسواه في صحته، وفي جواز الاستدلال به؛[٨] لأن معه ينعدم النقد والحوار والحرية والمعارضة، طالما أن كل مجادل مدانٌ ملعون من قبل.

من هنا يبذل حنفي جهدًا مكثفًا من أجل الرفاء ولمِّ الشتات والتوحيد بين الفِرق الكبرى في الفكر/الواقع العربي الحديث: السلفية والإخوان المسلمون/الإخوة في الله بتمثيلهم لمُعامل أوَّلي مشترك، والماركسيون/الإخوة في الثورة بحلهم لقضية العدالة الاجتماعية، والقوميون/الإخوة في الوطن بحلهم لقضية التشرذم ومواجهة الاستعمار الغربي، ثم الليبراليون بحلهم لقضية القمع والاستبداد.[٩] ويظل هذا التصالح أبرز الفوارق بين مشروعه وبين الحركات الإصلاحية الأخرى، التي رفضت بل أدانت كل الاتجاهات غير الإسلامية.[١٠] ولعله ليس مجرد فارق أو خاصة أو سمة بل هو هدف، يقول فيلسوفنا: «أخذت على عاتقي لمَّ الشتات، وتحويل الإسلام إلى مظلة يستطيع من خلالها كل وطني أن يعبر عن آرائه»،[١١] إلى إطار نظري شامل، طالما أنه يسمح بالتعددية داخله، على أن نخلص إلى الاتفاق على برنامج عمل موحد.

يناهض حنفي إسلام الشكليات والحياة الفردية الخاصة، ويناهض فقهاء السلطان الذين أصدروا فتوى بشرعية الصلح مع إسرائيل وهي تحتل القدس وتنتهك حرمة المسجد الأقصى وسائر الحرمات، ويمكن اعتبار دراسته حول استغلالهم اقتصاديًّا في تبرير أي توزيع للدخل القومي المصري، والتي سنشير إليها لاحقًا (هامش ١٨) بمثابة فضح لهم، من أجل هدف بعيد هو الإطاحة بفقه السلطة، وأن نستبدل بها سلطة الفقه بعد تعديله وأنسنته وتكييفه وفقًا لمتطلبات المرحلة الراهنة. وحتى إذا نظرنا إلى تلك

---

[٧] د. حسن حنفي، ود. عابد الجابري، جوار المشرق والمغرب: نحو إعادة بناء الفكر القومي، المركز العربي للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٠م، ص٧–١٤.

[٨] د. حسن حنفي، الدين والثورة في مصر، ج٢: الدين والتحرر الثقافي، ص١٨٣.

[٩] د. حسن حنفي، ماذا يعني اليسار الإسلامي، في: اليسار الإسلامي، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة، يناير، ١٩٨١م، ص٤٠–٤٥.

[١٠] محسن الميلي، ظاهرة اليسار الإسلامي: قراءة تحليلية نقدية، ص٤١.

[١١] د. حسن حنفي، الدين والثورة في مصر، ج٣: اليمين واليسار في الفكر الديني، ص١٨٣.

الفئة الضالة الشاردة التي تضمخ الواقع بدماء جرائمها المروعة الإرهابية، منتحلةً صفة الجماعات الإسلامية، وجدنا حنفي يشير إلى أنها جاءت نتيجة للوضع الذي يهدف «التراث والتجديد» إلى إزاحته برُمَّته؛ أي نتيجة لتقوقع الموروث على ذاته وعدم تطوره الطبيعي ... مؤكدًا خطورة جنوحاتهم وإلى تردِّيهم في الاستدلال الخاطئ. على أنه لا يألو جهدًا لتدجينهم وترويضهم، يدعوهم للحوار.[١٢] ويؤكد أن المخرج من دائرة العنف والعنف المضاد هي إسباغ الشرعية عليهم، و«بالممارسة الطبيعية للسياسة من منطق الشرعية تتغير الجماعات فكرًا وسلوكًا، نظرًا وعملًا وشريعة».[١٣] وهل يمكن أن يحدث هذا؟ هل يمكن ترويضهم واستدراجهم إلى آفاق التراث والتجديد، تطبيع الوحي وأنسنة التوحيد وتاريخية الأحكام الشرعية ...؟ والله يبدو لي أن استدراج مَن نُسميهم الآن بالعلمانيين — بصرف النظر عن خطأ أو صواب التسمية — أسهل من استدراج هؤلاء ألف مرة ومرة.[١٤]

إنه الطموح الذي يستبد بمشروع التراث والتجديد نحو إطار شامل لكل الفِرق، للمِّ أشتات فرقاء النضال: الليبراليين والقوميين والماركسيين والإسلاميين، على معامل مشترك هو صالح الأمة. ويأتي محسن الميلي، بوجهة نظر مضادة سلفية أصولية إنما هادئة متعقلة، ويشير إلى أن هذا بمثابة تطبيع علاقات مع الخصوم مقابل تفجير التناقضات داخل المسلمين.[١٥] لكن برؤية أعمق يذهب عزيز العظمة إلى أن العلة الغائبة لتأملات حسن حنفي هي الوحدة كضد للتنوع الذي هو بالضرورة تشرذم ضارٌّ بالمصالح العامة، والوحدة هنا هي الإطار الضام لمفهومَي الأصالة والمعاصرة. ولئن كان العظمة يعترض اعتراضًا جوهريًّا ينصبُّ على اعتبار الأصالة والمعاصرة وحدتين متجانستين، وبالتالي خاضعتين للتوحيد والدمج، وهو اعتراض يطيح بجذع معظم مساهمات الفكر العربي الحديث، فإنه يقرُّ سلفًا وضمنًا بمشروعية الوحدة في مشروع التراث والتجديد، لأنها لتحقيق متطلبات لا يمكن أن يختلف عليها أحد: تحرير الأرض، تحقيق التنمية الشاملة،

---

[١٢] د. حسن حنفي، دعوة للحوار، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٣م، في سلسلة التنوير التي صدرت لمواجهة فكرهم.

[١٣] د. حسن حنفي، الحاكمية تتحدى، في: قضايا فكرية: الأصوليات الإسلامية في عصرنا الراهن، ص٤٦٢.

[١٤] ليلاحظ القارئ أن هذا الكلام أصلًا مكتوب في العام ١٩٩٥م، وليقارنه بالواقع الراهن الآن في العام ٢٠١٦م.

[١٥] محسن الميلي، ظاهرة اليسار الإسلامي، ص١٣٦.

إحياء الحيوية والفردية، وحدة الأمة في مواجهة الأعداء. وأيضًا لا يختلف أحد حول أسباب تحقيق هذا: إنماء الواقعية العقلانية ونقد الخرافات، الحاضر لا يُدار بمعزل عن الماضي الموروث.[١٦] ولأن هذه المنطلقات تتمفصل حولها كل اتجاهات الفكر العربي، فإن هذا يجعل تصالحها الذي يهدف إليه حنفي «لا يبدو مستحيلًا».[١٧]

ونعود لنقد حتر لننتهي إلى أنه لا مفاضلة بين الدين والعلم أو سواه، بل فقط تمثيل للأيديولوجيا الحضارية المنشودة، التي تروم استيعاب سائر القوى الفعالة، ولا بد أن العلم في الصدارة. كل ما في الأمر أن التمثيل على أساس معامل هُويَّتنا المكين الإسلام ... فيما يجسده اليسار الإسلامي.

وعلى الرغم من ثقل كفة «التراث والتجديد» فإنه ذو طابع تنظيري مجرد نخبوي، يخاطب صفوة المثقفين والمتخصصين، بينما اليسار الإسلامي بتوجهه نحو الجماهير وتبسيط لغته ومضمون خطابه، استقطب تشوفات قطاع منهم. وسار تحت هذا المصطلح الذي صاغه حنفي آخرون في مواقع شتَّى من الوطن العربي، باحثون عن فهمٍ تقدُّمي مستنير للإسلام، متفتح على الجوانب المضيئة في التراث الإنساني الغربي، من قبيل العقلانية والحرية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية، والتي لا يمكن إغفالها للقيام بالنهضة والدخول في حركة التاريخ، والتخلص في هذا الوضع الهامشي المغترب،[١٨] ومواجهة الأخطار الثلاثة المزدوجة أمام العالم الإسلامي: الفقر والتبعية والرجعية في الداخل؛ الرأسمالية والإمبريالية والصهيونية من الخارج.

إن اليسار الإسلامي أو السلفية الثورية أو التراث والتجديد محاولة لاستئناف الطريق الذي بدأ منذ أن استشارت الحداثة الرغبة الملحَّة في تجديد الإسلام وإحياء عقلنته، الطريق الذي بدأ منذ أن استثارت الحداثة الرغبة الملحَّة في تجديد الإسلام وإحياء عقلنته، الطريق

---

[١٦] د. عزيز العظمة، التراث بين السلطان والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، ط٢، ١٩٩٠م، ص١٠٤.

[١٧] د. فهمية شرف الدين، الثقافة والأيديولوجيا في العالم العربي، ١٩٦٠–١٩٩٠م، دار الأدب، بيروت، ١٩٩٣م، ص١٩١.

[١٨] محسن الميلي، ظاهرة اليسار الإسلامي، ص٤، ٢٨. ومن موقفه السلفي المحافظ ينتهي الميلي إلى: «أما القول بأن هذا اليسار هو دليل على تقدمية الإسلام وسلامة ما يُسمى بالفكر المستنير، فإننا لا نرى له ما يؤيده، لأن ما وقع للإسلام ليس تقدمية وإنما تعطيل لأحكامه وإبدال لمفاهيمه، أي تشويهه وتحريفه، فكيف يكون ذلك تقدمية واستنارة؟» ص١٣٧.

الذي شقه جمال الدين الأفغاني وعبَّده ومهَّده تلميذه الإمام محمد عبده. ولكن كما أشار حسين مروة، على الرغم من أهمية مدرستهما في تصديع جدار التصديق المطلق للتراث، فإنها لم تضع منهجًا يغير من المناهج التقليدية الشائعة تغييرًا عميقًا، وذلك لارتباطها بالأسس الأيديولوجية نفسها التي قامت عليها تلك المناهج التقليدية. ثم نضجت هذه المدرسة بفعل التحولات المتصاعدة لحركة التحرر الوطني العربية، وتطور مستوى المعارف والمناهج لدى الباحثين العرب؛ فظهرت في صور ذات ثراء وفعالية لم تطف بخلد المؤسسين الأفغاني ومحمد عبده، تعمر ميدان الفكر العربي المعاصر، ويُعَد مشروع حسن حنفي من أقوى تمثيلاتها.

هكذا نجد «اليسار الإسلامي» يُبلور اتجاهًا تمتد جذوره في أعطاف الفكر العربي الحديث، في خطوطه الباحثة عن عقلنة الإسلام وتحديثه، كما ارتادها جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، ثم حسن البنا وسيد قطب الشاب قبل نكوص قطب إلى الحاكمية الإلهية، سواء أكان هذا النكوص طبقًا لآليات تفكيره، أم رد فعل للصدام الدامي مع ثورة يوليو، أم انعكاس لتجربته الكئيبة بين جدران السجن، أم بفعل قراءته لكُتيب أبي الأعلى المودودي «المصطلحات الأربعة»؛[١٩] الحاكمية والألوهية والربانية والوحدانية، حيث يؤكد المودودي أن العالم يعيش جاهلية جديدة، من حيث إن الحاكمية — أي السلطة — فيه للبشر، والقضاء على هذه الجاهلية بإقامة الحاكمية الإلهية ... أم كان نكوص قطب بفعل هذه العوامل جميعها.

[١٩] يتفق كثيرون على إلحاق ترديات الفكر الإسلامي المعاصر نحو مناهل الدماء بهذا الكتاب الموصوم. وحنفي يتفق مع هذا، لكنه يعتز كثيرًا بالتجربة الإخوانية إبان مراهقته كعضو في شعبة الإخوان بباب الشعرية، تردد مرات على المركز العام في الحلمية الجديدة، حيث قابل سيد قطب شخصيًّا. يقول حنفي: «تعرفت على سيد قطب، وسألته أنني أريد أن أحول الإسلام إلى منهاج إسلامي عام. فنصحني بقراءة أبا [أبي] الأعلى المودودي» [حسن حنفي، ذكريات (١٩٣٥–٢٠١٨م)، منشورات الجمعية الفلسفية المصرية، القاهرة، ٢٠١٨م، ص٥٦–٥٧]. سيد قطب كما يقال ممن دشنوا تجديد الدرس الكلامي؛ وحنفي يحمل له اعترافًا بدوره في الفكر الإسلامي المعاصر، وكثيرًا من التقدير. وينظر بعين الاعتبار إلى مراحله الفكرية المتوالية. انظر مثلًا — بعد ملاحم من النضال الفكري: الشاعر الرومانسي سيد قطب، في: حسن حنفي، شخصيات وقضايا، منشورات الجمعية الفلسفية المصرية، القاهرة، ٢٠١٨م، ص١١٧–١٢٣.

المهم الآن أننا بإزاء منعطف الفكر العربي الحديث منذ الحملة الفرنسية،[٢٠] كمحصلة للاحتكاك والصدمة الحضارية بالغرب، الذي هو كما أسلفنا نار ونور؛ إنه المتقدم العلمي العقلاني المستنير صاحب الحضارة الحديثة والصناعة والمدنية والتعليم والخدمات الصحية وسائر حقوق المواطن وحرياته من ناحية، ومن ناحية أخرى الغرب الاستغلالي الاستعماري الذي ما أتانا وما رآنا إلا موضوعًا للإخضاع والانتهاب واستباحة الأرض والعرض والحيلولة دون شق أجواز المستقبل، كي يؤمِّن لمصانعه العملاقة مصادر المواد الخام والنفط والأسواق الواسعة لمنتجاتها ... حتى كان البلاغ المبين بتأسيس دولة إسرائيل واستمرار دعمها وتأييدها بلا حدود إلى آخر الزمان. كان الغرب بهذا وذاك، بوجهَيه أو قطبَيه السالب والموجب، بناره ونوره، يؤجج فينا أوار نشدان الذات وتحقيق الهوية، فيما تمخض عن تيارات الفكر العربي الحديث، التي ينصب موضوعنا هذا بأَسره في سويداء امتداداتها.

وقد أشرنا إلى محاولة حنفي التكاتف مع/أو عن طريق الجوانب الإيجابية في الحركات الأربع الكبرى في الفكر العربي الحديث، وتبقى الإشارة إلى محاولته الدءوبة لتجاوز الجوانب السلبية فيها. فجميعها فاتها الموقف النقدي من التراث، وهذا ما تجاوزه بتجديد التراث. وعن طريق «اليسار الإسلامي» يتجاوز سلبيات كل فريق، يتجاوز في «السلفية» أنها قناع يخفي الحكم القبَلي والإقطاعي والرأسمالي. ويتجاوز في الليبرالية أنها على الرغم من عدائها للاستعمار الغربي كانت نتيجة خالصة له، إنها الطبقة العليا المستغلة والمسيطرة على مصادر الدخل القومي. ويتجاوز في الماركسية أنها لا تملك مقومات تجديد التراث، فتعطي الجماهير شعارات معبرة عن أهداف قومية، دون ربطها بثقافتها الوطنية، والتي يكون التراث رافدها الأساسي، فتظل الشعارات فارغة من كل مضمون، بلا وظيفة تحديثية. ويتجاوز في «القومية» أن إنجازاتها الكبرى قام بها الضباط الأحرار لا المفكرون الأحرار، فلم تمسَّ وعي الجماهير، ولم تدخل في نسيجهم الشعوري ... أجل ربما لم تمس الإنجازات وعي الجماهير، بيد أن القومية العربية هي هذا الوعي ذاته، شاء فيلسوفنا أم أبى (فلماذا أثارت مجزره واحدة في الحرم الإبراهيمي رد فعل شعبيًّا عاصفًا، لم تثرِ معشارَه سلسلةُ مجازر لمسلمي البوسنة).

[٢٠] يعترض البعض على اعتبار الحملة الفرنسية فاصلًا تحديثيًّا. انظر مثلًا: محمد جابر الأنصاري، تجديد باكتشاف الذات ونقدها، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٢م، ص١٤٠ وما بعدها.

المهم أن اليسار الإسلامي قبل ذلك كله يتجاوز الإسلام الرسمي أو فقهاء السلطان، أو بالأحرى يواجهه ويناهضه. فهؤلاء يُكرسون الدين لتبرير قرارات السلطة الحاكمة بأي ثمن، حتى ولو كان الانتقال من النقيض إلى النقيض. في أعقاب مؤتمر اللاءات الثلاث (لا مفاوضة ولا صلح ولا اعتراف) عام ١٩٦٧م، لم يتوانَ الإسلام الرسمي عن تبرير هذا بالدين وعدم جواز الصلح مع بني إسرائيل، وبالمثل تمامًا لم يتوانَ عن تبرير كامب ديفيد والجنوح للسلم إن جنحوا له، وفي الستينيات أصدر الأزهر فتوى ضد قاسم في العراق متهمًا إياه بالإلحاد، فأصدر فقهاء العراق فتوى مضادة ضد فقهاء مصر. لقد أخرج حنفي دراسة تحليلية بارعة حول تغيير النظام الاقتصادي المصري في الستينيات مائة وثمانين درجة إبان السبعينيات، من الاشتراكية إلى الانفتاح ثم الرأسمالية، وكيف «أدت المؤسسات الدينية نفس الوظيفة في كلتا الحالتين، وهي الدفاع عن القرارات السياسية وتبريرها، وإن كانت درجة الحماس والالتزام في السبعينيات أقل منها في الستينيات».[٢١]

بمعية فقهاء السلطان، يقف مَن أسماهم الخميني «فقهاء الحيض والنفاس»،[٢٢] الذين ينشغلون بالشكليات الفارغة فيهمِّشون الدين، ويجعلونه بمعزل عن أية فعالية أو تغيير. إنهم يقضون على الجوانب الاجتماعية للدين مبقين على الجوانب الفردية، ويتم التضحية بالعالم الخارجي (المجتمع) في سبيل العالم الداخلي (الفرد) لنخسر الدنيا متوهمين الظفر بالدين.

وفي كل هذا يجدُّ حنفي في الزعم بأن اليسار الإسلامي ثقافة لا سياسة، فيقول: «اليسار الإسلامي مستقل تمامًا عن الغرب أو الشرق، لا هي ماركسية جديدة، ولا هي ليبرالية ثورية، ولا هي حركات خوارج أو شيعة، ولا هي هرطقة قرامطة أو زنج، يمثل تيارًا فكريًّا حضاريًّا، ويعبر عن واقع الأمة، يؤصل حركة اجتماعية في تراثنا، تمتد جذوره في الكتاب والسُّنة، ولا يبغي إلا مصلحة جماهير المسلمين.»[٢٣] فليس اليسار الإسلامي حزبًا مناهضًا لقوة سياسية أخرى، بل فقط التوجه الباحث عن نهضة الأمة في ثقافتها،

---

[٢١] حسن حنفي، أثر العامل الديني على توزيع الدخل في مصر، في: الاقتصاد السياسي لتوزيع الدخل في مصر، تحرير: جودة عبد الخالق، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٣م، ص١٤٢، ص١٦٧–١٧٧.

[٢٢] الخميني، جهاد النفس أو الجهاد الأكبر، تقديم وإعداد حسن حنفي (بدون بيانات ببليوجرافية)، مقدمة ص٩ بقلم حنفي.

[٢٣] حسن حنفي، ماذا يعني اليسار الإسلامي؟ في: اليسار الإسلامي، ص٤٦.

إنه «ليس مقولة سياسية على ما يبدو من لفظ اليسار، لكنه مقولة حضارية على ما يبدو من لفظ الإسلام».[٢٤]

هكذا ترتد السياسة إلى الانشغال بنهضة الأمة والعمل على تأكيد ثقافتها لمواجهة الهيمنة الغربية، بل ولتحدي الحضارة الغربية، وتقديم بديل آخر من منطلق الحضارة/الإسلام.

ولكن، على الرغم من الزعم بتقليص السياسة لتتراجع وتبتلعها الثقافة، فيكون اليسار الإسلامي مشروعًا حضاريًّا، يصب في نهر التراث والتجديد، ويتلاقى مع علم الكلام الجديد، وأيضًا على الرغم من حرص حنفي على النجاة من هيستريا الهوس الماركسي … فهو مثلًا يوجه نقدًا حادًّا لمهدي عامل (حسن حمدان) صاحب القراءة الماركسية البنيوية المتميزة للتخلف العربي ولبنية الثورة التحررية في العالم الثالث بأَسره، وذلك بسبب جمود مهدي عامل العقائدي الماركسي، وعجزه عن رؤية ما يتجاوز قضبانها الحديدية المنهارة[٢٥] … على الرغم من هذا وذاك، استعمل حنفي مصطلحَي اليمين واليسار بالدلالة التقليدية التي صيغت في قلب المعترك السياسي، وكان الاشتراكيون أبرع مَن عبَّر عنها، والماركسيون أعلاهم ضجيجًا وعجيجًا، حيث يعني اليمين الدفاع عن الوضع القائم دفاعًا عن مصالح الأقلية المالكة، ويعني اليسار الثورة على الوضع القائم ومحاولة تغييره لتحقيق مصالح الأغلبية الكادحة المطحونة، بحيث يختلف اليسار الإسلامي والماركسية «فقط في الأسس النظرية، لكنهما يتفقان في المواقف العملية».[٢٦]

وفي استطرادات حنفي الجمة، يجعل هذا المفهوم البائد لليسار فضًّا لكل المغاليق، وحلًّا لكل المشاكل … حتى مشكلة الطبيعيات وعلومها؛ فيقول إن اليمين يقابل بين الله والعالم كمقابلة بين الواجب والممكن، والعالم هنا محكوم عليه بالفناء من أجل إثبات موجود وراء العالم يكون هو البقاء، والحُكم على العالم بالفناء حُكم قاسٍ مدمر لإحساس الناس بالعدم، فكيف يعملون في عالم فانٍ؟ وكيف ينتجون في واقع لا ثبات له؟ يستطيع الغني أن يفعل بالفقير ما يشاء، فلا قوانين ثابتة، بل يمكن للحجر أن ينقلب ذهبًا.

---

[٢٤] السابق، ص٢٠.

[٢٥] حنفي، الدين والتحرر الثقافي، ج٢ من: الدين والثورة في مصر، ص١٣٥–١٣٧.

(وفي العام ٢٠١٦م ينضاف إلى انهيار قضبان الماركسية، انهيار قضبان القومية العربية هي الأخرى.)

[٢٦] السابق، ص١٢٠.

ويعيش الناس في أجواء الخرافة ... أما اليسار فيجعل العالم باقيًا مستقرًّا، ويجعل جهد الإنسان فيه منتجًا مؤثرًا، العالم ليس ممكنًا بل واجب، يخضع لقوانين يمكن للإنسان معرفتها والسيطرة على الطبيعة من خلالها واستغلالها لصالحه، فتتحطم كل الإرادات المسيطرة، وكل القوى القاهرة.[٢٧]

هكذا! ببساطة، لا اعتبار لمتغيرات العقدين الآخرين ومجمل فترة ما بعد الحداثة؟! إن السيطرة الحقيقية على الطبيعة لم تأتِ من اليسار، بل من «الثورة العلمية المعاصرة»، والتي أفضت بالغرب إلى ما بعد عصر التصنيع، ثورة انفجار المعلومات والسيبرنتيكا والحاسوب والأتمتة والهندسة الوراثية ... إلخ، فلم يعد حجم ملكية وسائل الإنتاج هو المناط في تحديد هامش الربح وفائض القيمة والاستغلال والتفاوت الطبقي، بل المعلومات وتقاناتها هي المعول، وهي أيضًا الطريق الأكثر حسمًا لتحقيق الحياة الكريمة ومجتمع الكفاية والرفاهية، فاستنفد الصراع بين اليمين واليسار كثيرًا من مبرراته، تراجع الثاني مثلما تراجع الأول من قبل، انتهى تطرف الاشتراكية بانهيار النماذج الماركسية المعاصرة في أوروبا، مثلما انتهى تطرف اليمين الليبرالي بانهيار رأسمالية عدم التدخل التي حاربها الاشتراكيون في القرن الماضي، انتهت الحرب الباردة التي طالما شقَّت الغرب، اقترب الطرفان أو اندمجا فازدادت الحضارة الغربية تكتلًا وتعملقًا لتصبح الهيمنة الغربية المتفاقمة تفاقمًا سرطانيًّا هي المركَّب الجدلي الناتج.[٢٨] لقد تقلصت أبعاد الصراع الطبقي، وتعاظمت أبعاد الصراع الحضاري، فلماذا يغيب عن صاحب اليسار الإسلامي أن مشروعه أولًا حضاري؟ كان من الأحرى أن يتمركز مفهوم اليسار معه حول مكمن جمره وهيكل نوره، حول قوة الرفض والتغيير والتطوير، الأخطر والأهم: مواجهة اليمين الثبوتي المتحجر.

إن المواجهة الحضارية هي التي تجعل اليسار الإسلامي ليس مجرد اشتراكية أو ماركسية متأسلمة، لا سيما أن نجاح الثورة الإسلامية في إيران كان دافعًا حفَّز حنفي على

---

[٢٧] حنفي، اليمين واليسار في الفكر الديني، ج٧ من: الدين والثورة في مصر، ص٨–١٠.

[٢٨] يمنى طريف الخولي، الليبرالية الغربية: وجهها القبيح الميمم شطرنا، مقال بمجلة اليسار، ع٣٢، أكتوبر ١٩٩٢م، ص٧٩.

طرح الفكرة،[٢٩] وأصدر العدد الأول والوحيد من مجلة «اليسار الإسلامي» عام ١٩٨١م، في أعقاب قيامها والأجواء مفعمة ببشرى تحقيق نموذج حضاري منشود، مثلما أصدر عملَين للإمام الخميني هما: «جهاد النفس أو الجهاد الأكبر» و«الحكومة الإسلامية»، فيما يبدو على نفقته بلا بيانات ببليوجرافية، يترجم فيهما فكر الخميني ويقدم له ويحلله وأيضًا ينقده، بوصفه قائد أعظم ثورة شهدها التاريخ.[٣٠] لقد فجرت ثورة إيران حوارًا حيًّا حول العلاقة بين الإسلام والثورة، و«بدت استنقاذًا للإسلام وانتصارًا له في قلب الحركة الوطنية والتقدمية عامة، ضد محاولات احتوائه وتوظيفه الرجعي».[٣١] بدت هكذا في نواظر جموع المثقفين الوطنيين، سيما وأنها تفجرت في أعتى القلاع الرجعية والاستعمارية بالمنطقة، ثروة وسلاحًا.

هذا قبل أن تُسفر عن وجهها القبيح بالعجز عن تحقيق التنمية ومحاربة التخلف، وبقمع المعارضين وقهر الأقليات والنساء والتدخل في شئون الدول الأخرى، إلى آخر ما أحبط الآمال، وقدم دليلًا على أن قدر الأيديولوجيات الدينية الصرفة أو الخالصة ينتهي عند حشد وتعبئة الجماهير، حول مبادئ وشعارات مطلوبة. ما يأتي بعد ذلك يحتاج إلى جهاز ضخم مفصل ودقيق وملموس، معداته من البرمجة والتخطيط والتعليم والإدارة والتثقيف الشامل ونشر الوعي، والتصنيع والتوسع الزراعي، وبرامج الاستراتيجيات والسياسات الدقيقة ... إلخ، كلها آليات ليست من مهام الدين، فنحن أعلم بشئون دنيانا.

أجل كان قيام ثورة إيران حافزًا أو حتى دافعًا، لكنه ليس الدافع الوحيد، فاليسار الإسلامي يهدف إلى الارتباط بشبكة علاقات تآزرية، حيثما يتحول إلى أيديولوجية تثويرية في كل رجًا من أرجاء العالم الثالث، كقوةٍ مؤكدة للأصالة أو الخصوصية الحضارية، دافعة للتحرر من الهيمنة الغربية من الخارج، والقهر والظلم والطغيان في الداخل. ومثلما ارتبط بثورة إيران، يرتبط أيضًا بالحركات الإصلاحية الأسبق المناهضة للاستعمار

---

[٢٩] Kazoo shimogaki, Between Modernity and Post-modernity: The Islamic Left and Hassan Hanfi's Thought—A Critical Reading, The Institute of Middle-Eastern Studies, Working Papper Series, no. 14, Japan, September, 1988, pp. 10, 15.

[٣٠] الخميني، جهاد النفس أو الجهاد الأكبر، من المقدمة بقلم حسن حنفي، ص١٩.

[٣١] محمود أمين العالم، الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ١٩٨٦م، ص١٥٣.

والطغيان، كالمهدية والسنوسية. يقول حنفي: «في مثل هذه العقائد يُمحى الفارق بين النظر والعمل، بين العقيدة والشريعة، كما هو الحال في الماركسية تمامًا.»[٣٢]

ويندهش الدارس، كيف ولماذا يتجاهل حنفي تمامًا حركة «مجاهدي خلق» في إيران، وهي أدق «ما صدق» لمفهوم اليسار الإسلامي؟ فقد تشكلت من الشيبة الإيرانية المثقفة في محاولة صريحة لأسلمة الماركسية على أُسس شيعية،[٣٣] كقوة معارضة لطغيان الشاه والسفاك وتحقيق العدالة الاجتماعية والمساواة في الواقع الإيراني الذي تفسره بجدلية الصراع الطبقي ... هل لأن «مجاهدي خلق» معارضة أيضًا لثورة إيران، وتعتبرها شكلًا آخر من أشكال اليمين الرجعي؟ وهذه الثورة هي التي تدفقت معها ينابيع الأمل لفيلسوفنا. ولكن هل نجا هذا الأمل الحي من الإحباط؟

[٣٢] حسن حنفي، الأصولية الإسلامية، ص١١١.

[٣٣] د. وليد محمود عبد الناصر، اليسار الإسلامي من الفكر إلى الحركة: دراسة نموذج منظمة مجاهدي خلق إيران، في: قضايا فكرية، ع١–١٤، الأصولية الإسلامية، ص١٢٦، ١٤٨.

الفصل التاسع

علم الكلام ... لاهوت التحرير

على أن الأهمية الحقيقية لشبكة العلاقات التآزرية، إنما في ربطها اليسار الإسلامي بحركة نابضة في أعطاف العالم الثالث، ألا وهي لاهوت التحرير الذي تنامى في أمريكا اللاتينية، والذي يجدُّ حنفي في ربطه بالحركات الإصلاحية الثورية في الإسلام، وبثورة إيران.[١]

ومن قبل ثورة إيران ما فتئ فيلسوفنا يشيد في كل موضوع بلاهوت التحرير، الذي يشعر بوشائج القربى معه، «فهو لا يستغل الماركسية إلا كما استغلها لاهوت التحرير، فقط للدفاع عن حقوق الفقراء والمطحونين»[٢] وبنفس الطريقة؛ أي جعل هذه الحقوق نابعة من صلب العقائد الدينية بعد أن تُقرأ قراءة مستحدثة مُلبية للاحتياجات العصرية. اهتم حنفي بلاهوت التحرير اهتمامًا فائقًا ورائدًا، إذ تُعَد دراسته عن واحد من أعلامه هو عالم الاجتماع الفينومينولوجي والراهب الكولومبي كاميلوتوريز Camilo Torres (١٩٢٩–١٩٦٦م) أول دراسة عربية تتعرض للاهوت التحرير.[٣]

يُعتبر اللاهوتي جوستاف جوتييريز من بيرو أول مَن سكَّ مصطلح «لاهوت التحرير» في محاضرتين ألقاهما عام ١٩٦٧م. وقد قام لاهوت التحرير لمناهضة اللاهوت الأوروبي الرسمي، واللاهوت التقليدي المدرسي اللاتاريخي، وذلك بلاهوت تاريخي تطوري يرتبط بالفعل الشعبي وبحركة الجماهير، يبحث عن قراءة جديدة للإنجيل تجعل المسيح رب الفقراء والمستضعفين، الذي يتجلى في مواقف القهر والاغتراب، ليدفع إلى إنقاذ شعبه

---

[١] الخميني، الحكومة الإسلامية، إعداد وتقديم حسن حنفي، بدون ناشر، ١٩٧٩م، من مقدمة بقلم حنفي، ص٣، ٢٩.

[٢] I. Boullate, Trends and Issues in Contemporary Arab Thought, p. 44.

[٣] حنفي، قضايا معاصرة، ج١، ص٢٨١–٣١٨.

من الظلم والخطيئة. إن لاهوت التحرير يبحث من دور للكنيسة في مواجهة المشكلات الاجتماعية والسياسية حتى تتحول إلى قوة للتغيير والتقدم، وعن علاقة بين العقيدة والعدل الاجتماعي ... على الإجمال مقاومة الفقر والاستغلال والتخلف والتبعية على أسس من أصوليات العقيدة المسيحية. إنه لاهوت ينطلق من كنيسه الأطراف في أمريكا اللاتينية، وليس من الكنيسة المركزية في أوروبا.

انتشر لاهوت التحرير في سائر أرجاء العالم الثالث؛ في آسيا برغم انخفاض نسبة المسيحيين فيها (٣٪)، في جنوب أفريقيا حيث اللاهوت الأسود الذي ارتد صداه إلى الولايات المتحدة الأمريكية وأزمة التفرقة العنصرية فيها، ولكن الموطن الأصلي والمرعى الخصيب للاهوت التحرير كان في أمريكا اللاتينية، حيث نما وانتشر انتشارًا ملحوظًا خلال الستينيات. وفي عام ١٩٦٧م نشر قساوستها خطابًا إلى شعوب العالم الثالث، يدعون فيه إلى ثورة للتغلب على الظلم لأن الأغنياء يحرضون على العنف.[٤]

لقد تعددت تيارات لاهوت التحرير. بديهي أنها — أو على الأقل معظمها — تصطبغ بصبغة اشتراكية واضحة، وقد ظهرت تيارات ماركسية صريحة، يقف في صفوفها كاميلو توريز، بتأكيده أنه لا خلاف بين الماركسية والمسيحية لأن كليهما ثورة، برنامج عمل للتغيير الاجتماعي. وفي عام ١٩٧١م اجتمع ثمانون قسيسًا، وأصدروا وثيقة يؤكدون فيها أنهم لا يرون أي تناقض بين المسيحية والاشتراكية، بل العكس هو الصحيح، ولا بد من تحطيم التعصب وعدم الثقة بين المسيحية والماركسية؛[٥] فتبدت خطورته على الإمبريالية العالمية، حتى أعلن مستشارو الرئيس ريجان إنشاء معهد الدين والديمقراطية Institute for Religion & Democracy (I.R.D) في الولايات المتحدة، من أهدافه الأساسية القيام بحملة أيديولوجية ضد لاهوت التحرير.

والحق أن لاهوت التحرير يتوغل في أعماق تشوف الإنسان نحو الحرية والعدل. ومثلما يرتبط بالاشتراكية وبالماركسية، فإنه يستفيد من النزعة الإنسانية المتكاملة مع جاك ماريتان والشخصانية الاجتماعية مع رينيه مونييه والتطورية التقدمية مع الأب اليسوعي تياردي شاردان، وتأملات هنري لوباك للبعد الاجتماعي.

---

[٤] د. حيدر إبراهيم علي، لاهوت التحرير: الدين والثورة في العالم الثالث، م. س. ص٤٤.

[٥] السابق، ص٥٠.

ولعل استفادته المباشرة إنما هي من حركة اللاهوت الوجودي، الذي تنامى في القرن التاسع عشر خصوصًا في ألمانيا مرتبطًا بالبروتستانتية،[٦] داعيًا إلى إعادة بناء الفكر الديني، ليكون اللاهوت قادرًا على الاستجابة لمتطلبات كل عصر، وعلى أساس أن الإيمان علاقة رأسية مع الله، وليست أفقيةً مع الكنيسة.

وظهر رودلف بولتمان R. Bultmann (١٨٨٤–١٩٧٦م) داعيًا إلى التفسير الوجودي لإنجيل العهد الجديد وتجريده من الأساطير، لأنه في جوهره رسالة وجودية بأعمق ما في الكلمة من معنًى، ولكن الكوزمولوجيات البدائية المعاصرة له — ذات الأصل الغنوصي — ألحقت به الأساطير وشوَّهته، بحيث نجده لا يصلح البتة موضوعًا للإيمان الحقيقي للإنسان في القرن العشرين. من هنا كان بولتمان ناقدًا تاريخيًّا قاسيًا للعهد الجديد بغيةَ إعادة صياغته، وإعادة بناء العقائد المسيحية على أسس وجودية تجعلها أقدر على البقاء، ومستفيدًا في هذا من المفاهيم الوجودية، ومصطلحات مارتن هيدجر M. Heidegger[٧] (١٨٨٩–١٩٧٦م)، الذي كان من العناصر الفعالة في ثورة الهيرمنيوطيقا في القرن العشرين.

يرتبط اللاهوت الوجودي بأصول أعمق له في اللاهوت الحر أو الليبرالي مع إمامه شلايرماخر F. Schleirmacher (١٧٦٨–١٨٣٤م)، وهو الآخَر فتح الطريق لتطوير الهيرمنيوطيقا، وقد جعل اللاهوت تركيبًا عظيمًا بين الله والإنسان، ثم كان اللاهوت الحضاري مع تابعه الوفي القسيس باول تيليش P. Tillich (١٨٨٦–١٩٦٥م). ومن منطلق اللاهوت الحضاري والوجودية الدينية، يحدثنا تيليش عن تعاطفه الشديد مع اليسار، مهتديًا بأقوال المسيح ضد الظلم الاجتماعي وضد الأغنياء، حتى تحددت هويته تمامًا عام ١٩٢٠م بالاشتراكية الدينية.[٨]

الاشتراكية الدينية بدورها حركة انتشرت في أوروبا، كانت قوية في ألمانيا، تصدر جريدة أوراق، ثم جريدة «أوراق جديدة للاشتراكية الدينية» Neue Blätter für re-ligiösen Sozialismus. في هذه الحركة نجد الدين لتعضيد الاشتراكية مثلما نجد

---

[٦] أما آباء لاهوت التحرير في أمريكا الجنوبية فهمْ من الكاثوليك.

[٧] John Macquarrie, *An Existentialist Theology: A Comparison of Heidegger and Bultmann*, Penguin Book, London, 1990, p. 13.

[٨] د. يمنى طريف الخولي، الوجودية الدينية: دراسة في فلسفة بول تيليش، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ط٣، ٢٠٠٧م، ص١٥٥–١٥٦.

الاشتراكية لتعضد الدين. مبدؤها الأساسي أن علاقة الرب ليست فقط بالفرد وحياته الداخلية، أو بالكنيسة بوصفها مؤسسة اجتماعية، لكن أيضًا بالكون. وهذا يتضمن الطبيعة والتاريخ والشخصية؛ فيؤكد تيليش أن الكنيسة سوف تفشل في أداء مهمتها، إن هي صاغت رسالتها بصورة مطلقة، وبغير أن تضع الصراع الطبقي في اعتبارها، وأن الاشتراكية الدينية هي فقط المستطيعة حمل رسالة الكنيسة إلى كُتل الطبقة العاملة، التي لم تعد تدخلها اللهمَّ إلا للتعميد والزواج والجنازات. لذلك فالاشتراكية هي الشكل الضروري للنشاط المسيحي بين الطبقات العاملة. ولم تكن مهمة هذه الحركة سهلة؛ لأن البروتستانتية من الأصول التي ارتكزت عليها الرأسمالية، والاشتراكيون يخشون من تثبيط الهمم النازعة لتحقيق الاشتراكية، وكانت الكنيسة بدورها تخشى على رموزها من مد الفكر الاشتراكي، ومع هذا ذاعت حركة «الاشتراكية الدينية» أوان ازدهار الحلم الاشتراكي في قلب أوروبا،[٩] قبل انهياره المروِّع، رافعةً الشعار: «نحن اشتراكيون لأننا مسيحيون.»

اللاهوت الوجودي، الليبرالي، والحضاري، الاشتراكية الدينية ... إرهاصات أوروبية انقلبت انقلابة جدلية في «لاهوت التحرير» أو لاهوت الثورة المعارض للاهوت الأوروبي الرسمي ... لاهوت تحرير العالم الثالث من الفقر والهيمنة الغربية، فيقف في نفس خندق الكفاح مع اليسار الإسلامي. ويساهم «علم الاستغراب» في حلقة الربط بينهما، لأنه تعرية وتفكيك للمشروع الغربي، ليس فقط للعالم الإسلامي، بل لمجمل العالم الثالث.[١٠]

[٩] Paul Tillich, *The Protestant Era*, University of Chigaco Press, 1984, pp. 161: 181.

[١٠] K. Shimogaki, *The Islamic Left and Dr. Hasan Hanafi's Thought*, p. 53.

الفصل العاشر

صراع الفينومينولوجيا والإبستمولوجيا

في مقدمة عرض لاهوت التحرير تقدم رائده كاميلو توريز، وهو عالِم اجتماع فينومينولوجي. والآن تصب كل الخطوط السابقة في مجرًى متعين: التراث والتجديد مشروع أيديولوجي منهجه الفينومينولوجيا.

إن حنفي يعول كثيرًا على الفينومينولوجيا، ويستقطر كل صغيرة وكبيرة فيها ليس فقط كمنهاج وآلية كما رأينا، بل أيضًا كمذهب يفترضه حنفي خاتمة الوعي الأوروبي ونقطة نهايته!

ولما كانت الفينومينولوجيا البداية ومنهاج الوعي والمشروع الحضاري الجديد، فإن دورة الحضارة تنتقل من الآخر الغرب الآفل إلى الأنا الصاعد انتقالًا تلقائيًّا. تلك هي البوابة الكبرى أو منطلق نهضتنا المعاصرة أو مشروعنا، كما ذكرنا. ولكن يصعب بل يستحيل قبول هذه المبالغة التعسفية في تقدير دور الفينومينولوجيا. فكي تكون نقطة النهاية المزعومة، جعل حنفي كل ما أتى بعدها تطبيقات لها، أو خرجت من أعطافها.[١] ليس هذا صحيحًا، إنه لَيٌّ عنق مسارات الفكر الغربي الذي شهد تيارات كثيرة نشأت موازية لها أو متقاطعة معها أو مقابلة لها أو مستقلة عنها. وفي الفلسفة الإنجليزية على الخصوص، رغم أثرها الكبير في نشأة الفينومينولوجيا وتغذية أصولها ... لم تتأثر إطلاقًا ولا حتى اهتمت بها. وبعد باكورة أعمال هوسرل سنة ١٩١٨م «فلسفة الحساب»، «ثلة قليلة جدًّا من الفلاسفة الإنجليز تابعت هوسرل في الدهاليز الأعمق التي خاض فيها».[٢] بل إن حنفي يؤوِّل كل تقارب حدثَ في الفكر الأوروبي بين المثالية والتجريبية بإرجاعه إلى

---

[١] حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، ص٤٨٩ وما بعدها.

[٢] John Passmore, A Hundered Years of Philosophy, Penguin, London, 1966, p. 191.

الفينومينولوجيا، في حين أنها مجرد تيار من التيارات المعبرة عن هذا التقارب الذي افتتحه إيمانويل كانط (١٧٢٤–١٨٠٤م) وتعود معه إلى أصول أعمق. نجد بعضها في مشكلة الاستقراء الشهيرة واستحالة تبرير القفزة التعميمية للملاحظات الحسية. ثم كان اقتحام عالم ما دون الذرة وجُسيماته غير القابلة أصلًا للملاحظة المباشرة وسقوط تلك النظرة التجريبية التقليدية، أي الاستقراء، ونشأة المنهج التجريبي المعاصر الفرضي الاستنباطي، حيث التلاحم الحقيقي بين المثالية والتجريبية أو العقل والواقع، لتتسارع معدلات تقدم العلوم الطبيعية، ويزداد البون بينها وبين العلوم الإنسانية، حتى يغدو تخلفها النسبي مشكلة ملحَّة.

في هذا الإطار ظهرت الفينومينولوجيا. رغم أن همَّها الأساسي كان البحث عن طريق آخر للعلوم الإنسانية، يزيح تلك الهوة بينها وبين العلوم الطبيعية، ويُبطل ردها إليها، ويحقق تقدمها المأمول، فإن الفينومينولوجيا ظلت أولًا وأخيرًا مذهبًا أو منهاجًا فلسفيًّا، ليكون ذا أهمية فلسفية كبيرة، لكنه لم يترك إلا أثرًا محدودًا على العلوم الإنسانية لم تأبه بها المدارس الكبرى العلمية حقًّا كالسلوكية المعدلة وعلم النفس المعرفي والوظيفية والسوسيوميترية والاقتصاد التحليلي ... وحتى حين نشأ علم النفس الفينومينولوجي ظل أقرب إلى الفلسفة منه إلى العلم السيكولوجي. وقد تبنَّى فينومينولوجيا الاجتماع ألفرد شوتس، و«لم يكن عالم اجتماع، وإنما فيلسوفًا فينومينولوجيًّا اهتم بتطوير أعمال هوسرل».[٣] لعل الفينومينولوجيا دخلت فيما بعد علم الاجتماع فعلًا مع برجر ولوكمان، فلم تكن إلا تيارًا ضمن تيارات عديدة بل وتيارًا موزعًا بين الفينومينولوجيا الماركسية والتفاعلية الرمزية والإثنوميثولوجيا.

أما عن العلوم الطبيعية وفلسفتها فحدِّثْ ولا حرج! ولئن كانت تحليلات مينونج وسواه لأصول المفاهيم الحسابية تحمل معالم فينومينولوجية، فالرياضيات نسق استنباطي مغلق يتوقف عند أصوله الأولى. أما العلوم الطبيعية فأنساقها مفتوحة إلى أعلى، لا يعنيها إلا التجاوز المستمر لوضعها الراهن، أي التقدم المطرد. وتفسيرات هذا، سواء بالعقلانية النقدية لبوبر أو الفوضوية المعرفية لفييرابند أو برنامج البحث لإمري لاكاتوش ... وسواها كلها تبعد عن الفينومينولوجيا بنفس الدرجة أو لا علاقة بها أصلًا.

[٣] د. محمد إبراهيم عبد النبي، النظرية الاجتماعية والوعي الاجتماعي، دار الثقافة العربية، القاهرة ١٩٨٨م، ص١١٢.

وإذا بدا للمنهج الفينومينولوجي الذي وضعه هوسرل قيراط من الصلاحية في المشاريع الأيديولوجية فإن المنهج العلمي التجريبي، الذي تكالبت على بلورته وتنقيحه أراعيل وأجيال من العلماء والفلاسفة في الشرق والغرب، له أربعة وعشرون قيراطًا من الصلاحية في العلوم الطبيعية والإنسانية على السواء، كما أثبت العلم الحديث إثباتًا لم يظفر الإنسان بمعشار سطوعه.

علميَّة كل علم هي المنهج. والعلم الإنساني يصبح «قوميًّا وطنيًّا» لا بمنهجه ولا بالتشويه الأيديولوجي له، بل بموضوعه وفروضه الخصيبة ذات القدرة الوصفية والتفسيرية التي تستطيع الإحاطة بظواهرنا الاجتماعية. وعلى الرغم من كل هذا ربما نتحمس مع حنفي لدعوى كاميلو توريز والوطنيين في أمريكا اللاتينية إلى علم اجتماع قومي، تحررًا من علم الاجتماع الغربي، الذي هو شكل من أشكال الهيمنة والاستعمار الثقافي.[٤] ويمكن أن نناقش بهدوءٍ هذه الدعوى التي ترى قومية وتحررية العلم الاجتماعي إنما تكمن في فينومينولوجيته؛ لأن الفينومينولوجيا «تحافظ على التجارب الحية بلحمها وعظمها دون تحويلها إلى صياغة ونظريات مجردة، مستمدة من العلوم الاجتماعية الغربية ومن علم الاجتماع الديني والأنثروبولوجيا الحضارية أو اللاهوت السياسي».[٥] وفضلًا عن أن ثَمة مناهج عديدة أخرى تحاول أن تراعي حيوية التجارب أو الظواهر الاجتماعية، فإن الذي يثير الدهشة هو هذه المطابقة بين القومية التحررية وبين الفينومينولوجيا. فهل الفينومينولوجيون الغربيون — ومنهم ألفرد شوتس صاحب الفضل في الدعوة إلى تأسيس علم اجتماع فينومينولوجي، كما أشرت حين الاعتراض على تضخيم حنفي من شأن الفينومينولوجيا — هل هؤلاء أقرب إلينا وأحرص علينا دونًا عن سائر فلاسفة المناهج الأخرى في الغرب؟ هل ينتسب إدموند هوسرل إلى عدنان، أم تراه قد صاهر قحطان؟ ولعل توريز اكتشف لألفرد شوتس أصولًا سلالية كولومبية.

أما الزعم بأن الفينومينولوجيا ستحلل تجاربنا نحن الشعورية فغيرُ ذي موضوع؛ لأن أي منهج اجتماعي آخر سيطبق على حضارتنا نحن وواقعنا نحن. بخلاف هذا نجد الطبيعة الوصفية التحليلية للفينومينولوجيا تحكم عليها بالقصور والاقتصار على المرحلة الوصفية من العلم، أو الإجابة على السؤال: كيف تحدث الظاهرة؟ فضلًا عن

[٤] د. حسن حنفي، قضايا معاصرة، ج١، ص٢٨٩.

[٥] حسن حنفي، أثر العامل الديني على توزيع الدخل في مصر، م. س. ص١٢٠.

أن التوصيفات الفينومينولوجية تفتقد شروط الدقة والإحكام المطلوبة في التوصيفات لكي تكون علمية scientific حقًّا، وتعجز الفينومينولوجيا تمامًا عن العبور بالبحث إلى المرحلة أو الوظيفة الثانية للعلم، أي التفسير والإجابة على السؤال: لماذا تحدث الظاهرة؟ ناهيك عن الوظيفتين العليَين؛ أي التنبؤ ثم السيطرة. وبسبب هذا القصور في صلب المنهج الفينومينولوجي عجز عن الوقوف مستقلًّا، وظل — كما ذكرت — موزعًا بين الفينومينولوجيا الماركسية والتفاعلية الرمزية والإثنوميثودولوجية، وأخيرًا الاتجاهات التحررية التي تجعل من هوسرل وشوتس وبرجر ولوكمان، ليسوا البتة فلاسفة غربيين بل أبطالًا قوميين!

ربما كان هذا مجرد رأي آخر في فينومينولوجيا علم الاجتماع؛ لأن التخلف النسبي للعلوم الاجتماعية يجعل منهجها محلًّا لأكثر من وجهة للنظر، وهذا وذاك مردود إلى تشابكها الوطيد مع الأيديولوجيا بحكم طبيعة موضوعها ومجاله. بيد أن الأيديولوجية مع حنفي مطابقة لكل علم، نظري أو عملي، إنساني أو طبيعي على السواء.

وإذا كان مدار الحديث هو العلم الطبيعي، فإننا لا نتردد في أن نقول: كلَّا يا أستاذنا، يستحيل أن يتطابق العلم science بآلياته وثوابته ومتغيراته مع الأيديولوجيا. لكلٍّ منهما مناهج وخصائص وأدوار مختلفة. ونحن لا نحتاج بل لا ينقصنا المزيد من الخلط والتمييع، خصوصًا في مسألة العلوم الطبيعية. ما نحتاجه بشدة هو تشغيل آلياتها في مجالها، لتصب نواتجها في مشروعنا الأيديولوجي تحقيقًا لأهدافنا. لا مشروع حضاريًّا مُستغنٍ قِيد أنملة عن آليات الإبستمولوجيا العلمية.

لا يهتم حنفي كثيرًا أو لعله لا يعترف بآليات الإبستمولوجيا. الأيديولوجيا هي حلبة كفاحه وصراعه، ولا مانع من أن يخضع لها الإبستمولوجيا، ويجعلها تسير في ركابها، ما دامت ستساهم في تحقيق أهدافها، كما يقضي منطق مشروعه. لعله في هذا حامل لواء أصوليات الحضارة العربية التي كانت هكذا دائمًا، لعله أيضًا مستفيد من تيار غربي معاصر أو يحاول رده للأولى جريًا على محاولاته لإعادة بناء إيجابيات الغرب بوصفها نابعة من حضارتنا. إنه تيار أدرك خطورة وضع السلطة والسلطوية، رائده ميشيل فوكوه الذي أكد أن مفهوم الصدق لا يتوقف على التناظر أو التساوق أو التماثل ... إلى آخر هذه النظريات المنطقية في الصدق، بقدر ما يتوقف على السلطة التي ينضوي تحت لوائها، فالسلطة هي التي تحدد مفهوم الصدق ومفهوم العقل تبعًا لمصالحها؛ فيغدو العلم الأوروبي المؤسس عليهما هو فئة من علاقات السلطة التي تشوهت داخل المجتمع

الأوروبي.[٦] وهذا في الواقع الأوروبي كما أشرنا. ولكن هل تعملق عندنا لنواجهه بعملقة الأيديولوجية؟ إن أخطر مثالب «التراث والتجديد» هو عملقة الأيديولوجية، ولَيٌّ عنق الإبستمولوجيا، وحنفي لا يزال يتحدث عن فلسفة العلم الطبيعي بوصفها فلسفة للوقائع المحسوسة،[٧] ولا يهتم بمتابعة تطورات منطقها المتقد، هل لأنها للأسف الشديد ... للحق المر ... تاج النواتج الإيجابية لحضارة الغربية؟! كلَّا ... فحنفي أشد المفكرين الإسلاميين حرصًا على اقتناص تلك النواتج الإيجابية وتشغيلها أو إعادة بنائها في مشروعه، وأقدرهم على هذا بحكم سعة إلمامه بالفكر الغربي. ويكفي استغلاله الفينومينولوجيا وجده في تسخيره كما لم يفعل أيٌّ من الفينومينولوجيين في الغرب. السبب الحقيقي لكون حنفي لا يعطي الإبستمولوجيا العلمية حقها، هو أنه لا يعترف أصلًا باستقلالها الذي يُعد بحق أخصَّ خصائصها المنطقية المميزة لها، وكيف الاستقلال والأيديولوجيا عنده شامله أو مطابقة لكل علم؟

لقد تعاظم نسق العلم الحديث وتعقدت آلياته التخصصية ومناهجه البحثية، وترسمت شرائعه ونواميسه التي لا تقبل إلا التكرس والتبتل لها من كل مَن أراد المساهمة بنصيب في النماء والتقدم المتواصل. ولم يعد من الممكن بحالٍ اعتبارُ العلم مسألة فرعية لتستوعبها الأيديولوجيا ببساطة، في غمار استيعابها لكل ما سواه فضلًا عن لَيٍّ عنقه من أجلها. لكن هذا هو ما يفعله حنفي في أدلجته للعلم الفيزيوكيماوي، حين يجاهر بأن لكل أمة نمطَها الحضاري، ووعيها المتميز (= أيديولوجيتها)، ولها أيضًا علومها الرياضية والطبيعية والتقانية الخاصة.

والواقع أن التسليم بهذه الخصوصية قد يفيد في تاريخ العلم وتخليصه من جنوحات التحيز الغربي، لكن من الناحية الإبستمولوجية — المنطقية والمنهجية — يفضي إلى فقدان العلم لعمليته، ثم إن طابعه الجمعي التعاوني التراكمي الثوري المتقد، لا سيما بعد عصر تفجر المعلومات وتعقد أجهزة البحث، لا يترك مجالًا لترف الخصوصية الأيديولوجية. في صراع أو سباق الأيديولوجيات أو الحضارات، لا بد وأن تتبارى جميعها في تعميق وتسخير الإبستمولوجيا العلمية التي تتلخص إشكاليتها المنهجية في التآزر بين إمكانيات العقل بما

---

[٦] Kazoo Shimogaki, Between Modernity and Post-modernity: The Islamic Left and Hassan Hanfi's Thought, op cit, pp. 37: 40.

[٧] د. حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية، سنة ١٩٩١م، ص٥٧٠.

هو عقل وبين إمكانيات التجريب من حيث هو تجريب، إنها آليات العقل العلمي الذي هو مِلك للبشر أجمعين.

وبينما تتفق الأطراف المعنية على ضرورة تخليص العلم من التشويه الأيديولوجي، يكافح حنفي من أجل تكريس ذلك التشويه؛ فيضحي بالإبستمولوجي في سبيل الخصوصية الأيديولوجية، لدرجة أنه لا مانع عنده من موقف يؤدي إلى قصور في النظرة العلمية «إذا كانت الأيديولوجية تستدعي ذلك» (مج٢، ٦٦٢)، غير ملتفت إلى أن الأيديولوجيا حين تستدعي قصور النظرة العلمية فإنها تستدعي نوعًا من الانتحار الجماعي البطيء في عصر أصبح شعاره كما قيل بحق «البقاء للأعلم».[٨] هذا التبرير ريثما نحقق رويدًا علمنا الفيزيوكيماوي الخاص بأيديولوجيتنا لا ينفصل عن مفهوم خاطئ مارسناه طويلًا، مفاده أن التدرج يعني التباطؤ، ولأن سرعة الإنجاز لا بد وأن تتم على حساب كفاءة الإنجاز، وإغفال بعض الأسس المنهجية في تحقيقه، إلى درجة تصل أحيانًا إلى حد التهرب من المساءلة. إن عامل السرعة بات شرطًا قدريًّا لا بد أن نتعايش معه.[٩]

وإن لم نتعايش مع التقدم العلمي المتسارع، وبحثنا عن تبرير أو تسويغ أيديولوجي لقصورٍ ما في النظرة العلمية، فلن يعني هذا إلا التخلف عن العالمين، والسقوط من ركب التقدم ومعدلات التنمية الأكثر انخفاضًا، لنتسول رغيف الخبز ودواء المرضى ووسيلة الاتصال ... من الدول، أو من الأيديولوجيات التي لا تعرف قصورًا في النظرة العلمية. بل ويعلن حنفي صراحةً أنه ليس المطلوب أصلًا علمًا، بل المطلوب بحث وطني قومي، وأن البحث الموضوعي المجرد النزيه أسطورة نشأت في الغرب،[١٠] شأنها شأن أسطورة التقابل بين العلم والأيديولوجيا، بينما نحن محتاجون للمطابقة بينهما!

يصعب اعتبار التقابل بينهما محض أسطورة. النظرة العلمية تقف فعلًا موقف الضد الصريح للنظرة الأيديولوجية، من حيث إن هذه الأخيرة هي التي تؤدي إلى التباين الشديد في الآراء، و«تجعل نفس الموضوع يراه الناس بطرق مختلفة جدًّا»،[١١] بينما النظرة العلمية تقف في موضوعها على المعامل المشترك بين الذوات أجمعين، وتطرحه بصورة

---

[٨] د. نبيل علي، العرب وعصر المعلومات، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٤م، ص٢٧.

[٩] المرجع السابق، ص٣٨.

[١٠] د. حسن حنفي، دراسات إسلامية، ص١٠٨.

[١١] مكارل مانهايرم، الأيديولوجية اليوتوبيا، ترجمة رجا الديرني، المكتبات الكويتية، ١٩٨٠م، ص٨٥.

يتفق عليها جميع راصديه، وإلا لما كان طرحًا علميًّا أصلًا، فضلًا عن أن الأيديولوجيا تتضافر مع اليوتوبيا وتصور ما ينبغي أن يكون، والحالة الذهنية تكون يوتوبية أو طوباوية حين تتعارض مع الأمر الواقع الذي تحدث فيه.[١٢] بينما العلم ينصب على الواقع فقط لكن يخرج بنتائج وفعاليات هي أكثر من ضرورية في تحقيق ما ينبغي أن يكون من طوباويات الأيديولوجيا. كل طوبى في عالمنا النامي، كل أيديولوجيا تثويرية له، تكون طوبى ونهضوية بقدر ما تلتحم بالحلم العلمي التقاني.

لم يلتحم به التراث والتجديد بما يكفي. لكن لا شك هُنيهةً في أنه من المرامي العامة؛ طالما تحلم شباك المشروع — الطامحة الآملة المترامية — باصطياد دورة الحضارة الإنسانية بأَسرها.

[١٢] المرجع السابق، ص٢٤٧.

الفصل الحادي عشر

اعتبارات نقدية ختامية

لقد تغلغلت الملاحظات النقدية في نسيج الصفحات السابقة، لكن كانت جميعها ملاحظات جزئية حول هذا الوضع أو ذاك. نريد الآن أن نختم معالجتنا للمنهج في علم الكلام الجديد كمدخل لتحليل أبعاد مشروع «التراث والتجديد»، باعتبارات نقدية شاملة للمشروع ككلٍّ متكامل. هذا على أن نضع في الاعتبار أن الدرس المنهجي المبدئي والعظيم، الذي نتعلمه من البناء الفلسفي المهيب لشيخ الفلسفة الحديثة إيمانويل كانط، يتلخص في أن النقد ليس يعني تصيد ورصد الأخطاء بقدر ما يعني أيضًا سبر الإمكانات.

إن تتبع معالم المنهج جعل هذه الدراسة منصبَّة على تصميم مشروع التراث والتجديد دون التنفيذ أو الفكرة دون التطبيق. وكما يقول المَثل الأمريكى: الشيطان يكمن في التفاصيل. وتطبيقات مشروع حنفي في تفصيلياتها تُسفر عن رصد طوفان من المآخذ الموضوعية والسقطات الجزئية التي لا أعتقد أنها تفيد هدفًا مرجوًّا.[1]

من ناحية أخرى تبدو التناقضات طاغية في كتابات حنفي، إنها قضايا معدودة على أصابع اليد: الولاء للفينومينولوجي، رفض الأشعرية، الهجوم على سياسات السادات حتى ولو كانت استعادة الأرض ... باستثنائها يصعب العثور على عبارة تقريرية قالها

---

[1] اتخذت هذا القرار بمجرد شروعي في الدراسة، وقرب خواتيم تصميمها درست المجلد الضخم الأنيق: جورج طرابيشي، المثقفون العرب والتراث: تحليل نفسي لعصاب جماعي، رياض الريس للنشر، لندن، ١٩٩١م. فتبدَّت صوابية القرار أكثر؛ إذ انحل مشروع حنفي مع طرابيشي إلى عبارات، وانحلت العبارات إلى جمل، ثم انحلت الجمل إلى كلمات. واستنفد طرابيشي جهدًا مضنيًا مرهقًا لدرجة مثيرة للدهشة في ضرب الكلمات ببعضها أو إسقاط إحداها على أخرى، حتى أسفر الأمر في النهاية عن شيء أشبه بمباراة بلياردو.

حنفي في موضع ولم ينقضها في موضع آخر، فيما رآه فؤاد زكريا: تراقص في حلقة متناقضات جنونية يصعب بعدها أن يحتفظ الدارس أو المؤرخ بقواه العقلية سليمة.[٢] وليس مطروحًا الآن الدفاع عن تناقضات حنفي الشهيرة، لكن كان المأمول أن تنتهي هذه الدراسة إلى تأطير المركب الجدلي الدافق الذي يحتوي تلك المتناقضات البادية ليسخرها جميعًا، والذي يحتاج استكشافه إلى معايشة عميقة ومثابرة دءوبة، مرهقة لكنها مثمرة حقًّا.

فقد أتت أبعاد المشروع قويةً جسورة تحمل إصرارًا أكيدًا، تبدو كل خطوة تُنجَز وكأنها لبنة تستقر في موضعها من التصميم الأوَّلي المتكامل، الذي تخلق مرة واحدة وإلى الأبد في صدر الشباب، منذ مطلع حياته الفكرية.[٣] ومع ضخامة المشروع لا نستطيع الحديث عن مراحل أو تطور فكري لحسن حنفي، وعلى مدار عقود من السنين أكملت حلقتها الخامسة، وهو ماضٍ قُدمًا في تشييده، حتى هذه اللحظة وما سيتلوها، غير ملتفت يمنةً أو يسرةً، فلا تراجع أو تنازل أو تغيير أو تعديل. وقصارى ما تُحدِثه الخطوب الجسام تعديلًا ما في مستوى الخطاب أو آلياته، أو الجمهور المنشود منه، أما أبعاد المشروع ذاته فكلًّا! ومع ما يموج به العالم من تغيرات عاصفة، لا ندري أهذا يُحسب له أم عليه؟

وفي كلا الحالين، ثَمة تركيب مهيب أرسيت دعائمه، وتحددت معالمه، وتكاملت عناصره، وترامت آفاقه، بعد أن ترسمت مناهجه، شديد النزوع نحو التلاحم مع الواقع، ويضعنا إزاء وعي حاد بتخلفنا وعزم أكيد على أن نتجاوزه، وتأخذ هويتنا الحضارية دورها في مسار التاريخ. وعبر طاقة ذهنية هائلة ومقدرة تعبيرية دافقة ومعرفة موسوعية ثرَّة، تُرجم هذا إلى واحد من أكبر المشاريع في الفكر العربي المعاصر، وأكثرها جرأة وتركيبية وإبداعية وحيوية، وأيضًا طموحًا وجنوحًا. وإن التفت حوله جهود باحثين، للقراءة والتطوير والتنقيح والحذف والإضافة والتعديل، خرجنا بما ينتظره واقعنا من الفكر الفلسفي. وباستعمال تعبير يشاغب المنزع الاشتراكي الشهير لحنفي، يمكن القول

[٢] د. فؤاد زكريا، الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة، ص٥٧.

[٣] يرى أستاذ الجيل زكي نجيب أن «مثل هذا مقصور على أفراد عمالقة من أسرة عبقر». د. زكي نجيب محمود، حصاد السنين، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٣م، ص٣٣٠.

إن حسن حنفي من أصحاب رءوس الأموال الفكرية الضخمة التي تحتاج إلى قوًى عاملة لتغل ريعها.

هذا عن تصميم المشروع وأبعاده. أما حين التنفيذ أو التطبيق، فينساق حنفي إلى إطناب شديد، وإسهاب يفوق كل حد، أحيانًا بغير داعٍ، بل وعلى حساب رونق الفكرة أو المشروع. ولا يكتفي بإخراج المتون الضخمة، بل دأب على إردافها بهوامش، تأتي أحيانًا في كل صفحة، ليحيل القارئ إلى أعماله، فيما أسماه علي حرب «تهميش النظراء».[٤] وفي كل هذا لا يتحدث أبدًا من وجهة نظره أو في حدود رؤيته أو ما يبدو له، بل يتحدث دائمًا من منظور العصر، ومن موقف الحضارة، بحكم التاريخ وبروح الأمة وبوعي الجيل، ومن مطلق الحق والحقيقة في الدارين … إنها النرجسية المعهودة من المبدع، تتكشف بصورة حادة في كتابات حسن حنفي.

وأحيانًا لا يكون لإطنابه الشديد من أثر سوى أن يُحدث في ذهن القارئ شيئًا من البلبال والشربكة، والأدهى أن يبدو هذا مقصودًا! فتتداخل الخطوط وتتضارب ويكون الابتعاد فرسخًا عن الغاية المنشودة. لا سيما وأن حنفي يبدو كأنه لا يفكر فيما يكتب بقدر ما يكتب فيما يفكر. وهو يسابق الزمن من أجل إنجاز أو تنفيذ مشروعه الضخم … فلماذا كل هذا؟ لقد أغلق ديكارت أبواب العصور الوسطى، ووضع العقل الأوروبي في قلب عصره الحديث، إجمالًا أسس الفلسفة الحديثة اعتمادًا على ثلاثة نصوص أساسية: المقال في المنهج والتأملات ومبادئ الفلسفة. ولا تشكل جميعها فصلًا واحدًا عن فصول مجلد واحد من المجلدات الخمسة لعلم الكلام الجديد «من العقيدة إلى الثورة»، وعلم الكلام مجرد مادة واحدة من سبع مواد، في جبهة واحدة من ثلاث جبهات تمثل مشروع «التراث والتجديد»!

إن ذلك الاسترسال اللاهث والإطناب يذكِّر أحيانًا بقول ليبنتز الشهير: «الكتاب الكبير شرٌّ مستطير.» حين نجده يحمل لحنفي شراك الوقوع في تصحيفات، وفي ثغرات جزئية تنال من الكل، وفي تكرارات كان يمكن الاستغناء عنها. والأخطر من كل هذا ما يغري فيلسوفنا بالانسياق في تفريغ العقائد من مضمونها، حتى يصل لدرجة يصعب قبولها، ولم يكن ثمة حاجة للتطرف لحدها.

[٤] علي حرب، نقد النص، ص٣٣.

ولكن يظل أجمل ما في هذه الملحمة أن توجُّه حنفي للتراث ليس توجهًا لصنم طاغٍ، بل نحو عناصر طيِّعة من الممكن استصلاحها في سبيل بناء حاضر أفضل.[٥] إنه يستلهم عناصر محددة من التراث تُطوع وتُستصلح كمادة أولية لصياغة المستقبل.[٦] وعرف كيف يجعل من التراث مشكلة الحاضر والفكر المعاصر، وليس البتة مشكلة الماضي والفكر القديم، ولا يقف عند نصوصه، بل يتخطاها إلى فاعليتها وتمثلاتها في الواقع الحضاري المعيش.

وحنفي … في النهاية يحاول أن يستحضر في واقعنا مصفوفة من التراث تآزرت فيها كل ما بدا له إيجابيات في رصيدنا التاريخي، من منهجية أصول الفقه، وتنويرية المعتزلة والطبائعيين وابن رشد، حتى عزم الأفغاني ومحمد عبده وإقبال، وصولًا إلى الحركات التحررية الحديثة، والتجربة الناصرية الاشتراكية ومشاريع التنهيض والتنمية والصحوة الإسلامية المعاصرة، تشق جميعها طريقًا نحو المستقبل يستضيء بكل سراج وأي سراج امتلكناه يومًا ما، باحثًا عن فجر تُشرق فيه شمس الحضارة الإسلامية من جديد، وليس البتة عن الإسلام من حيث هو عقائد إطلاقية أو ميتافيزيقية.

وفي ختام هذه الرحلة مع مشروع «التراث والتجديد»، التي شرَّقت بنا وغرَّبت يبرز السؤال: هل كانت قراءة حسن حنفي للتراث «تنويرية» كقراءة زكي نجيب محمود وقراءة عابد الجابري، أم «تثويرية» كقراءة أدونيس وطيب تزيني وحسين مروة، وهذه الأخيرة — مروة — تثويرية بقدر ما هي أستاذية؟

وإجابتي أن قراءة حنفي لا هذا ولا ذاك، إنها تنتقل من القراءة التنويرية إلى القراءة التثويرية، على اعتبار الأولى شرطًا للثانية، وأن التثوير بلا تنوير مجردُ «انقلاب في الأوضاع تُحدثه السلطة القائمة»؛[٧] وذلك كي تستوعبهما جميعًا، ثم تتجاوزهما معًا. إن حنفي يستوعب ذينك الطرفين: التنويرية/التثويرية، لكي يصل إلى مركبهما الجدلي، ألا وهو **قراءة وظيفية للتراث**.

المركب الجدلي يعني نضجًا وزخمًا وثراءً؛ لذلك فهي لا تداني بحال استعمالًا آخر لمصطلح «القراءة الوظيفية للتراث» تحدَّث عنه محمد أركون في كتابه «نحو نقد للعقل

---

[٥] د. عزيز العظمة، التراث بين السلطان والتاريخ، ص١٦٦.

[٦] فهمية شرف الدين، الثقافة والأيديولوجية في العالم العربي، ص١٨٩.

[٧] د. حسن حنفي، دراسات فلسفية، ص٤٠٢.

الإسلامي»، حيث تكون قراءة التراث من أجل إشباع الذات المتخلفة، تعويضًا شعوريًّا للنقص، خلفية نفسية ... الأمر مع حسن حنفي مختلف تمامًا، حيث نجد قراءته الوظيفية للتراث، وكل ذياك الجهاز الفكري المهيب الذي اجتهد في تشييده عبر خمسين عامًا أو يزيد إنما يهدف إلى جعل التراث يقوم بوظيفة معينة، ويضطلع بدوره في مرحلتنا الحضارية لتحقيق الأيديولوجيا الطوباوية المنشودة. فلئن كان المشروع أولًا، أو على الأقل في جبهته الأولى، مجرد نظرية في التراث وتجديده، «فإن التراث في حد ذاته لا قيمة له عند حنفي إلا بقدر ما يمنح الأمة نظرية للفعل، تعيد بناء الإنسان وعلاقته بالعالم».[٨]

من أجل هذه الوظيفة وفي سويداء مهامها، كل مكامن قوة المشروع ومواطن ضعفه في آنٍ واحد، من أجلها الاجتهاد والإبداع والتركيب والتشييد والإحاطة والشمولية، ومن أجلها التناقضات والحيودات والتطرف والجنوحات والإسقاطات والتعسفات. وحنفي في هذا وذاك يبدو متسقًا مع أسلوبه في إخضاع الإبستمولوجي للأيديولوجي، ومع إعلانه الصريح بأننا لسنا في حاجة إلى بحث علمي مجرد في التراث بقدر حاجاتنا إلى توجيهه لتحقيق مرحلة حضارية منشودة ... إلى جعله يقوم بوظيفة معينة.

والسؤال الآن: هل التراث أو تجديد التراث قادر على القيام بهذه الوظيفة؟ بعبارة أخرى، هل الفكر خصوصًا الآن في عصر تقانة المعلومات له كل هذه الفعالية في تشكيل الواقع وصنع الحضارة وحل مشاكل الأمة وسد حاجات الجماهير وفك أزمات الهوية وإنقاذ القومية؟ بعبارة ثالثة، هل أسرف حنفي إسرافًا في الثقة بفاعلية النسق الفلسفي وقوة الأفكار؟

على الفور سيتصدى الكثيرون للرد بالإيجاب: أجل أسرف حنفي. ويبالغ في تقدير مغامرته الموسوعية وقدرتها على تغيير العالم العربي فضلًا عن العالم الثالث، ودع عنك مجمل الكرة الأرضية والعلاقة بين الحضارتين الشرقية والغربية. وهل يمكن إنجاز كل هذا بأمر أو بمشروع من فرد فرد؟! ثم إن مشروعه الذهني عسير، نظري مجرد بصورة تفوق كثيرًا ما يمكن أن يتحقق أو يُمارس في الواقع. وإن حنفي يلتف حول الحقيقة المادية المتعينة، ويبتعد عن الواقع الزراعي أو الصناعي ... إلخ، أو يتجنبه. والفكر الآمل الطموح لا يخلق واقعًا.[٩]

---

[٨] I. Boullata, Trends and Issues in Contemporary Arab Thought, p. 40.

[٩] Ibid., p. 41.

وقد ينفي البعض هذا، ويقولون: كلًّا لم يسرف، بل عرف كيف يكون الالتحام بين الفكر والواقع، والميزة الأساسية في تناول حنفي للتراث هي أنه لا يقف عند النصوص بل يتخطاها إلى الممارسات وأنماطها.[١٠]

والحق أن الفكر والواقع بقدر ما هما وجهان لعملة واحدة، بقدر ما يستحيل رد أحدهما إلى الآخر ردًّا آليًّا متعاميًا من تداخل وتضارب التأثير والتأثر ... والتي لا تفسرها إلا انقلابات المنظومة الجدلية. أجل لكلٍّ منهما كينونته وسيرورته الخاصة، ولكن ليس لأحدهما أسبقية منطقية أو زمانية مطلقة على الآخر. وأيضًا ليس لأحدهما انفصال أو تناءٍ، بل تجادل بينهما ... تحاور وتلاقح مثمِر دائمًا في كِلا الجانبين.

وبالمثل يقول ناهض حتر في «التراث والغرب والثورة»، ص٦٧: «الفكر في رأي الدكتور حسن حنفي له الأولوية المطلقة عن الواقع، وهو مسئول عن تغييره، وهذا الفكر الذي يوجد وجودًا موضوعيًّا مستقلًّا وأبديًّا سيكشف عن نفسه لشخص ما، هو المفكر بالألف واللام، وهذا المفكر يصبح مسئولًا عن نقل الرسالة الحقيقية التي تغير الواقع القائم ليتطابق معها.»

[١٠] د. عزيز العظمة، التراث بين السلطان والتاريخ، ص١٦٤.

وقريبًا من هذا أشار الدكتور جابر عصفور في سلسلة مقالات نقدية لمشروع «التراث والتجديد» في: جريدة الحياة، ٢٧ / ٢ / ١٩٩٤م إلى أن الحدود تتماهى في المشروع بين إسلام النصوص والإسلام الشعبي.

الفصل الثاني عشر

حاشية تقريرية: التعددية المنهجية في مشروع التراث والتجديد[1]

منذ خمسين عامًا خلت أعلن حسن حنفي بيان مشروع «التراث والتجديد»،[2] وتتابعت خطواته وإنجازات مراحله المتعاقبة، وفقًا للتخطيط الدقيق والشامل المرسوم في ذلك البيان. وعلى مدار نصف قرن يتصاعد بنيان هذا المشروع الشامخ، المدماك إثر المدماك، ليحتل موقعًا فريدًا ومتميزًا وسط أقرانه ورفاقه من مشاريع تعتمل في ساحة الفكر العربي المعاصر، تتبارى جميعها من أجل تجاوز واقع مأزوم بآفاق فكرٍ نهضوي … مشاريع تحاول تقديم حلول لمشكلة الأصالة والمعاصرة التي طال انشغالنا بها حتى كادت تبدو عصيَّة علينا، بينما استوعبتها وتجاوزتها أمم أخرى بدأت رحلتها مع التحديث بعدنا بزمان، وبعضها — كالتجربة اليابانية الرائدة التي سُميت بالمعجزة اليابانية — كانت قد استفادت وتعلمت من بعض الخُطا التي قطعناها في محاولتنا السبَّاقة،[3] السابقة لسائر محاولات أمم الشرقين الأوسط والأقصى، ثم تجاوزتنا بمراحل.

---

[1] كما ذكرنا في هوامش المقدمة، هذا البحث أُلقي في الندوة الدولية «سلطة النص» التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة والمعهد السويدي بالإسكندرية، في ديسمبر ٢٠١٦م.

[2] إنه الكتاب الذي يسمى مانيفستو المشروع: حسن حنفي، التراث والتجديد، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط٣، ١٩٨٧م.

[3] يمنى طريف الخولي، الفلسفة في تجربة الحداثة اليابانية، في مجلة: دراسات يابانية وشرقية، مركز الدراسات الشرقية بجامعة القاهرة ومركز سيسمور بجامعة دوشيشا، العدد الأول، يوليو ٢٠٠٧م، ص٩٩–١٣١، ص١٠٣.

ولئن كانت محاولاتنا النهضوية التجديدية تبدو الآن على مستوى الواقع متعثرة أو متراجعة بعض الشيء، فإن مشروع «التراث والتجديد» على مستوى الفكر يبدو من الناحية الأخرى مشروعًا فريدًا متميزًا عن سواه من مشاريع الفكر العربي المعاصر؛ لأنه — كما رأينا عبر الصفحات السابقة — الأجرأ في التركيب والإبداع، والأكثر نزوعًا نحو الالتحام بالواقع، وحرصًا على مخاطبة مستوياته المختلفة، واستقطاب شتى توجهاته: التحديثية العقلانية واليسارية والقومية العروبية والإسلامية معًا ... وأيضًا الأكثر طموحًا وجموحًا. هذا فضلًا عما حققه «التراث والتجديد» من نجاح لافت في جذب اهتمام دوائر بحثية عديدة في الشرق وفي الغرب ... وحيثما أحلُّ وأرتحل من أقصى الشرق في كيوتو إلى أقصى الغرب في جامعة هاواي، وصولًا إلى قلب أفريقيا في نيجيريا، ومرورًا بغالبية الدول العربية والأوروبية، أجد اهتمام الدوائر البحثية وعتاة الباحثين بحسن حنفي ومشروعه؛ سيمنارات علمية وبحوث ورسائل جامعية ومقررات دراسية وأوراق مؤتمرات دولية ... حول حنفي ومشروعه.

وكما رأينا، المرتكز الأوَّلي في هذا المشروع هو الوحي القرآني كفعل توحيد فذ، مثَّل نقطة تحول متفردة، تجعل العلاقة مع الوحي محور التقابل بين الأنا والآخر الغربي. ويعتمد المشروع على التفاعل بين الوحي والواقع، ليصل إلى هدف استراتيجي هو أنسَنة علوم تراثنا وتصحيح دورها في المنظومة الحضارية بغية القضاء على اغتراب الإنسان المسلم، ومن ثَم تمكينه من النهوض بالاستغراب، بمعنى تحجيم دور الغرب وتحويله إلى موضوع دراسة بدلًا من أن يكون مصدر العلم ومنبع المعرفة. وبهذا ينفتح الطريق أمام عالم جديد تمثل الحضارة الإسلامية فيه مركزًا حضاريًّا رائدًا.

ولبلوغ هذا الهدف، ينتهج مشروع «التراث والتجديد» المسار الفينومينولوجي أساسًا، ويعتمد كذلك على المنهج الجدلي مصحوبًا بقيم اليسار، وعلى الاستفادة القصوى من مناهج التأويل الخصيبة الكامنة في هيرمنيوطيقا النصوص، فضلًا عن تفعيل منهجيات فرعية مثل تحليل المضمون، والنقد التاريخي ومنهجيات أخرى عديدة. وأحاول الآن استكشاف دلالة التلاحم أو التفاعل أو التحاور أو التقابل بين هذه المناهج جميعها، بمعنى استكناه أمر هذه التعددية المنهجية التي وسمت مشروع «التراث والتجديد».

لقد بدا لي هذا المشروع دائمًا مدعاة للمعالجات التحليلية والنقدية. وتتابعت أبحاثي فيه واحدًا تلو الآخر. وعلى الرغم من أن «التعددية المنهجية» موضوعنا اليوم تمثل بحثي

السادس في مشروع «التراث والتجديد»، إلا أن شيئًا من الهيبة يتملكني. فالفصل الحاد بين المنهج والمذهب أمر عسير؛ لأنه أشبه بالفصل بين مكمن النور وهيكله، بين مجمر النار ولهيبها. ثم هو موضوع ينطوي على قدر من الجرأة؛ لأن الحديث عن المنهج حديث عن الآليات والإجرائيات ... المسار والمسير ... الطبع والطبيعة ... الديدن والوتيرة ... روح المشروع ونبضه ... باختصار، حديث عمَّا لم يقله حسن حنفي، فما يقوله هو المذهب ... ونحاول أن نستنبط منه المنهج ... أو نستنطقه بالمنهج.

يشد من أزري ويساعدني في الإقدام على هذه المحاولة الجسورة أن تخصُّصي الدقيق هو مناهج البحث العلمي أو مبحث الميثودولوجيا، وذلكم هو المنطلق الرسمي والشرعي لطرح قضية المنهج، وأصفى مواطن بلورة سؤال المنهج في الفكر الفلسفي.

وفي هذا أبدأ بأن المصادرة التي ينبني عليها حديثي عن التراث والتجديد اليوم تتلخص في أن الفارق بين الميثودولوجيا العلمية في مرحلة الحداثة وبينها في مرحلة ما بعد الحداثة، أو بين رؤية فلسفة العلم الحداثية ورؤيتها بعد الحداثية، يمكن أن يتمثل في الانتقال من مرحلة الأسسية الواحدية للمنهج العلمي إلى مرحلة التعددية المنهجية،[٤] التي هي بحق تجلٍّ لروح الطرح المنهجي الذي انبنى به مشروع التراث والتجديد.

ولست أعتذر؛ لأنني أؤكد، خلافًا لأستاذي وأستاذ الجيل حسن حنفي، أن مرحلة ما بعد الحداثة التي هي مرحلة ما بعد الاستعمارية، ككل مرحلة أحدث، هي أكثر تقدمًا ... هي أفضل ... تنطوي على إيجابيات أكبر لا بد أن نجدَّ السعي ونسرع الخطا لاستيعابها. ولا أفهم معنًى للاعتراض على ذلك بأننا لم نمرَّ بما قبل الحداثة لكي نلحق بما بعدها ... لم نمرَّ بمراحل مرَّت بها الحضارة الغربية؛ فهل هو فرضُ عين علينا أن نحذو حذوهم باعًا بباع وذراعًا بذراع وشبرًا بشبر، حتى إذا دخلوا حجر ضبٍّ دخلناه وراءهم؟! هل من الضروري أن نمرَّ بمراحل عبيد الأرض واستغلال الطبقة العاملة وشن الغزوات والحروب في أركان العالم الأربعة تحقيقًا للمرحلة الاستعمارية؟! ولماذا لا نمرُّ بمراحل التجربة الصينية أو حتى الماليزية أو أيٍّ سواهما من تجارب نهضوية أحدث وأكثر استجابة لعصرنا الراهن ... عصر ما بعد الاستعمارية ... ما بعد المركزية الغربية ... ما بعد الحداثة ...؟

[٤] يمنى طريف الخولي، مفهوم المنهج العلمي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٥م، خصوصًا «مفهوم المنهج العلمي وما بعد الحداثة»، في ص١٨٩ وما بعدها.

لا بد من الاستفادة من الدروس بعد الحداثية، حيث باتت فلسفة العلم فيها ترفع لواء التعددية والدعوة إلى علم لا تُكبله وحدة وضعية مزعومة.[٥] ونذكر في هذا الصدد فيلسوف العلم الثائر المشاغب بول فييرابند Paul Feyerabend (١٩٢٤–١٩٩٤م)، وهو في طليعة ممثلي ما بعد الحداثة في نظرية المنهج العلمي ومنطق العلم، وكتابه الشهير «ضد المنهج» *Against Method* الذي يحمل معالم فلسفة فييرابند، وقد أختار لها عنوانًا: «الأناركية المنهجية»، ولن أقول «الفوضوية». فكلمة أو مصطلح الفوضوية ترجمة خاطئة وآثمة ... شاعت وذاعت. الأناركية anarchism تعني حرفيًّا اللاسلطوية، فحرف الألفا في اللغة الإغريقية يعني non يعني النفي. إذن التعددية المنهجية لا تعني الفوضوية بل تعني اللاسلطوية.[٦]

يستهل فييرابند الفوضوي/اللاسلطوي كتابه «ضد المنهج» بأن اللاسلطوية قد لا تكون أساسًا جذابًا أو جيدًا للسياسة، ولكنها الأساس الحق والرائع للإبستمولوجيا وللمنهجية العلمية، مبينًا أن واحدية المنهج التجريبي، سواء الاستقرائي الكلاسيكي أو الفرضي الاستنباطي المعاصر على السواء، تعني الطرح الوضعي البسيط المؤمْثَل الذي يكتفي برد العلم إلى الأسس المنطقية والتجريبية، مُنكرًا دور الإطار الحضاري المتعين، فتُخفي وراءها واحدية العلم الغربي الحديث ومركزيته واستعماريته ... واحدية المنهج العلمي تخفي وراءها سلطة معرفية. والبحث العلمي لا يعترف بأية سلطة، بل إن العلم مشروع لا سلطوي Anarchic Enterprise، لم يكن أبدًا أسير منهج واحد، وكل المناهج

---

[٥] في المعالجة الإبستمولوجية والمنهجية والمنطقية الجيدة والرصينة لهذه القضية الهامة، انظر:

J. Margolis, *Science without Unity: Reconciling the Human and Natural Sciences*, Basil Blackwell, Oxford, 1987.

[٦] وانظر رفض هذين البديلين معًا، الفوضوية واللاسلطوية على السواء، والإصرار على تعريب المصطلح، واستخدام صيغة الأناركية، في فاتحة الترجمة العربية للكتاب:

دانيال غيران، الأناركية: من النظرية إلى التطبيق، تصدير نعوم تشومسكي، ترجمة عومرية سلطاني، مراجعة وتحرير عبد الرحمن أبو ذكري، تنوير للنشر والإعلام، القاهرة، ٢٠١٥م، ص١٣–٢٥م.

أما متن الكتاب نفسه فهو تحليل ضافٍ لدلالات وتطورات الأناركية، ورصد تاريخي لأعلامها ومساراتها ومآلاتها، ولكن فقط بوصفها مصطلحًا سياسيًّا، منتصرًا له — كاتجاه سياسي اجتماعي — انتصارًا كبيرًا.

المنجزة الفعالة يمكن أن تجدي فيه،[٧] تبعًا لشعار فييرابند الشهير: كل شيء مقبول Anything Goes. وكانت أسانيده الأساسية في فحص تسلسل الأحداث الكبرى التي شكلت تاريخ العلم ليوضح أنها لم تأتِ أبدًا عن طريق منهج واحد ووحيد محدد، بل مناهج عديدة. وانكبَّ فييرابند على تأكيد النسبوية والتعددية المنهجية. كل منهج مقبول على الرحب والسعة طالما يلائم طبيعة المشكلة المطروحة للبحث، فيؤدي إلى حلها والإضافة إلى رصيد العلم. أما تكبيل البحث العلمي بمنهج واحد محدد، فهذا ضد الإبداع، يخنق الروح الضرورية للإنجاز العلمي. والعلم ليس نظامًا مقدسًا يستدعي الرأي الواحد أو الكفر بما عداه، بل إن العلم نظام عقلاني على الأصالة ... إبداعي فعال ... ينمو ويزدهر وسط الأنظمة الثقافية الأخرى والتفاعل والتآزر بين مناهج منتجة شتى، رافضًا لأية سلطة. هكذا ينتهي فييرابند إلى أن الإجماع على رأيٍ واحد — بشأن منهج واحد — إنما يناقض طبيعة العلم التجريبي.

وأطروحتنا أن الزعم بمنهج واحد ووحيد كمفرد علمٌ يناقض أيضًا طبيعة مشروع «التراث والتجديد» من حيث إننا نراه مشروعًا قد تمثل عصر التعددية المنهجية ومثلها، ويبدو الأقدر على استقطاب روح العصر. ومن الناحية الأخرى، هو مشروع قادر على التعامل الكفء الفعال مع الدوائر المتداخلة والمترامية التي يضطلع بمواجهتها في جبهاته الثلاث، وتستحيل مثل هذه المواجهة بمنهج واحد ووحيد.

كانت التعددية المنهجية أداة فعالة مكنت مشروع «التراث والتجديد» من إنجاز هذا فيما اتسم به من قدرة على توظيف وتفعيل مناهج عديدة، أتت متعاونةً ومتآزرةً ومتكاملةً لتشييد المشروع. لم يكن المنهج أو المناهج فيه إلزامًا والتزامًا، أو إسارًا يكبِّل الباحث ويحدد له الطريق المرسوم، لم تكن — بتعبير الشاعر صلاح عبد الصبور — رداءً يتسربل به المشروع أو وشمًا فوق جبين المشروع أو قيدًا فوق أضلاعه،[٨] بل كانت المناهج كما ينبغي أن تكون: أدوات تفيد الفائدة الجمَّة حين حسُن تشغيلها وتفعيلها.

---

[٧] Paul Feyerabend, *Against Method: Outline of as Anarchistic Theory of Knowledge*, Re-vised Edition, Verso, London, 1992, p. 9.

ولمزيد من تفاصيل فلسفة فييرابند راجع كتابنا: فلسفة العلم في القرن العشرين: الأصول ... الحصاد ... الآفاق المستقبلية، طبعة ثانية عن الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٩م، ص٤٦٣–٤٧٦.

[٨] نص أبيات صلاح عبد الصبور التي قرأتها في إحدى مسرحياته منذ سنوات عديدة خلت:

وقد استفاد مشروع «التراث والتجديد» حق الاستفادة من مناهج عديدة أحسن تشغيلها وتفعيلها: استفاد من المنهج الفينومينولوجي، ومن المنهج الجدلي، ومنهج تحليل المضمون، وأيضًا المناهج المقارنة، والمنهج التاريخي ... دون أن يخلو الأمر من استنباط صريح من مقدمات ومصادرات ومبادئ، وأيضا عود إلى الاستقراء التجريبي حينما يقتضي الأمر ارتكانًا إلى وقائع تجريبية. وحتى البنيوية ذاتها، التي قد توضع كمقابلة للفينومينولوجيا (الظاهراتية)، ويؤكد حنفي مرارًا وتكرارًا أنه يرفض البنيوية رفضًا قاطعًا، ويناقض تمامًا ما قد تحمله من قطيعة معرفية. مع هذا يمكن أن نجادل: هل خلا «التراث والتجديد» تمامًا من أي استفادة وتشغيل لمناهج البحث البنيوي ... البحث عن الثوابت الكامنة وراء كل متغيرات؟[٩]

وإذا أردنا استكشاف حدود ودور كل منهج من تلك المناهج المتعددة في مشروع «التراث والتجديد»، يبرز السؤال: ما هو المنهج الذي نبدأ منه؟ ما هو المنهج المركزي والأساسي الذي رسم هيكل المشروع؟

على أن قضيتي الكبرى هي نفسها قضية الفلسفة النسوية: نقض المركزية. وبمزيد من التعيين: نقض مركزية المركز،[١٠] التي تعني نفي السلطوية، وذلك لقناعتي بأن السلطة تفيد في حالة القاصرين والجانحين. ولسنا قاصرين ولا جانحين ... بل ميثودولوجيون ومفكرون وباحثون، نرفض السلطوية التي تكبل الإبداع.

من هذا المنطلق الذي نلح عليه، وبدلًا من السلطوية والمركزية والمحورية، أطرح السؤال: ما هو **المنهج الناظم** لتشغيل بقية المناهج في مشروع التراث والتجديد؟ قد تبدو

لا أدري كيف أحلق فوق المأساة
والمأساة ردائي
وشم فوق جبيني
قيد فوق ضلوعي!

[٩] ناقشنا مشروع «التراث والتجديد» من هذه الزاوية في بحثنا: القطيعة المعرفية والفكر العربي المعاصر، في: مجلة قضايا فكرية، الكتاب ١٥ و١٦: الفكر العربي على مشارف القرن الحادي والعشرين، القاهرة، يوليو ١٩٩٥م، ص٢٣٩–٢٤٦.

[١٠] انظر ترجمتي لكتاب: ساندرا هاردنج وأوما ناريان (محررتان)، نقض مركزية المركز: الفلسفة من أجل عالم بعد استعماري متعدد الثقافات ونسوي، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، الجزء الأول عدد ٣٩٥، ديسمبر ٢٠١٢م، الجزء الثاني عدد ٣٩٦، يناير ٢٠١٣م.

الإجابة التي تفرض نفسها: الفينومينولوجيا. لأن هذا ما قد يعلنه حسن حنفي نفسه إذ سئل عن المنهج.

بدايةً، الفينومينولوجيا كالبنيوية وكمعظم التيارات الكبرى في فلسفة القرن العشرين، أتت منهجًا كأكثر من أن تكون مذهبًا ... أي إنها طريقة للبحث أو أسلوب للنظر، وليست منظومة من الحقائق. وقد أتت الفينومينولوجيا في «التراث والتجديد» وكأنها جسد المشروع وخامته، لافتته وبطاقته، بعبارة موجزة: الفينومينولوجيا هي المنهج والمذهب معًا ... ولعل تجلياتها اللافتة في جسد المشروع ... في المذهب، تجعلنا غير مستطيعين الزعم بتصدرها ساحة المنهج ... أي روح المشروع.

فهل هو المنهج الجدلي؟ إذ يبدو أوسع نطاقًا، وأبعد مرامًا، يستوعب داخله المنهج التاريخي من ناحية، وأفق الصراع أو الحوار بين الحضارات من الناحية الأخرى. المنهج الجدلي قضية ووعي وإعلان رأي، بل وربما تأسيس حزب سياسي لولا الملامة. فهو قضية القيم الاشتراكية واليسار الإسلامي. والمنهج الجدلي من ناحية أخرى تنضيد لوضع الدين ... حتى نجد طموح حسن حنفي الآتي مزيدًا من الطرح الهيجلي ... ومن توظيفات المنهج الجدلي لتقنين وضع الدين في المسار الحضاري.[١١]

وحيث إن حديث الساعة بيننا الآن حول النص وبالتالي التفسير، فقد تتقدم مناهج التفسير، أو بالأحرى إعادة بناء مناهج التفسير، عن طريق الهيرمنيوطيقا. فهل الهيرمنيوطيقا هي المنهج الأول الناظم؟ لقد قيل: «إن مشروع التراث والتجديد يمضي في طريقه لإعادة بناء الحضارة عن طريق نظرية، في سويدائها يرابض الوحي/التراث/النص، بعد تأهيله لهذا، ورد الاعتبار إليه كأساس للحضارة الإنسانية، في عالم حديث تحرَّر من الاغتراب وظافر ببرنامج عمل شامل للفعل الإيجابي.»[١٢] وذلك عن طريق القراءة الهيرمنيوطيقية لهذا الوحي/التراث/النص. ألا إن الهيرمنيوطيقا صيحة الجهاد المعرفي وشريعة العمل والبناء ... شيء ما أكثر كثيرًا أو أقل قليلًا من أن يكون منهجًا ناظمًا للمشروع بأسره.

---

[١١] ومؤخرًا، وتحديدًا في نوفمبر ٢٠١٨م، وبمزيد من التحديد في اليوم العالمي للفلسفة، صدر كتاب حنفي: هيجل والهيجليون الشبان، عن منشورات الجمعية الفلسفية المصرية.

[١٢] Issa J. Boullata, *Trends and Issues in contemporarty Arab Thoughts*, University of New York, 1990. P. 40.

فهل هو منهج تحليل المضمون؟ إنه المنهج الذي جعل «التراث والتجديد»، قبل أن يكون دعوى فكرية، هو قبلًا، مشروعًا علميًّا وفلسفيًّا قائمًا على درس وبحثٍ رصين وعلمٍ غزير، يثير الدهشة قبل الإعجاب. بيد أن منهج تحليل المضمون لا يمارس فعله إلا في هوامش صفحات المجلدات العديدة الفخمة الضخمة التي تشكل الجبهة الأولى. فلن يكون هو المنهج الناظم حتى لو قلنا إن العبء الأكبر يقع على عاتق هذه الجبهة الأولى من المشروع التي تهدف إلى إعادة بناء الموروث؛ لأنها جبهة تحدي الذات، وتمثل فضاءً فكريًّا تجتمع فيه أبعاد الوعي التاريخي والوعي النظري والوعي العملي.

وبصدد جبهة إعادة بناء الموروث، أتوقف بوصفي ميثودولوجية عند الصرح العتيد والحصن الحصين للمنهجية في تراثنا، أي علم أصول الفقه الذي هو علم منهجي بامتياز. أراه كنزًا ميثودولوجيًّا لا مثيل له في التاريخ، وعن طريق صورنة هذا العلم وتجريده من الزوائد والمتغيرات واستخلاص الآليات والقواعد والسبل الاستدلالية التي انطوى عليها وأسس لها، يكشف لنا عن روح منهجية مقننة، استنباطية وتجريبية واختبارية نقدية، تشهد بتوطن الروح العلمية في ثقافتنا. وقد كان هذا موضوع كتابي «نحو منهجية علمية إسلامية: توطين العلم في ثقافتنا».[١٣]

ويتصل بهذا أن بحثي السابق مباشرة في مشروع «التراث والتجديد»، كان حول علم أصول الفقه فيه، حيث الانتقال من النص إلى الواقع، وحيث الإصرار على تفعيل المنهج التجريبي بل واستقراء الوقائع التجريبية.[١٤] ولكن قبل هذا وبعده يستطيع حنفي إبراز كيف كان علم أصول الفقه علمًا منهجيًّا فريدًا وجامعًا. قبلًا، يعلن حنفي كيف تبرز أصول الفقه «قدرة العقل الإسلامي على تحويل الدين إلى علم، والوحي إلى منطق، والنص

[١٣] د. يمنى طريف الخولي، نحو منهجية علمية إسلامية: توطين العلم في ثقافتنا، المؤسسة العربي للفكر والإبداع، الرياض، ٢٠١٧م. وقد لحقه أيضًا كتابي: توطين المنهجية العلمية: رؤية فلسفية ... تاريخية ومستقبلية، دار نيوبوك، القاهرة، ٢٠١٨م، الذي عالج القضية ذاتها بمقاربات أخرى من زوايا عديدة. والفكرة معروضة قبلًا في بحثي: نحو توطين المنهجية العلمية في العالم الإسلامي: رؤية فلسفية، في: مجلة عالم الفكر، المجلد ٤٣، العدد الثاني، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أكتوبر–ديسمبر ٢٠١٤م، ص١١٩–١٧٨.

[١٤] ثمة مقاربة لعلم أصول الفقه في مشروع «التراث والتجديد» في كتابي المذكور: نحو منهجية علمية إسلامية، ص١٨٣–١٨٧، ص٢٠٩–٢١١.

إلى منهج».[١٥] وبعدًا، يبين في كتابه «من النص إلى الواقع» بجزأيه، وهو الكتاب الذي يعيد بناء علم أصول الفقه ... يبين حنفي المميزات المنهجية لهذا العلم، التي لا تنفصل بحال عن تعددية المناهج الفاعلة فيه.

أول هذه المميزات عناية علم أصول الفقه عنايةً خاصة بالتحليل **العقلي** والقسمة العقلية. وثانيًا **التجربة**، بمعنى المشاهدة والتجريب والتعليل كما هو معروف في المنهج التجريبي، والانتقال من الجزئيات إلى الكلية اكتفاءً بعدة أمثلة على طريقة الاستقراء العلمي التقليدي حيث يستحيل حصر جميع الجزئيات. على أن التجربة في علم أصول الفقه إنسانية وليست طبيعية؛ فهي تجريب الشريعة على الواقع الإنساني حتى تتم صياغتها طبقًا لقدرات البشر وإمكانيات الفعل، وكان **العقل والتجربة** في علم أصول الفقه وجهين لعملة واحدة، وهما دائمًا عمادا الميثودولوجيا العلمية. وثالثًا **المنهجية** أو روح المنهج ذاته بمعنى النظامية والبحث عن نقطة بداية يقينية تتوالى بعدها الخطوات المرتبة، البداية هي الوحي والخطوات في الفهم والاستدلال للوصول إلى الحكم. ورابعًا **المنطقية**، بمعنى العقل البديهي، كل سؤال له إجابة، وكل اعتراض له رد، ولا يسمح الفكر الأصولي بما يخرج على قواعد المنطق وأصول الفهم السليم. إن منطق علم أصول الفقه منطق عملي يقوم على الحس المشترك والخبرة المتبادلة وليس فقط منطقًا صوريًّا مجردًا. وخامسًا الفطرة، وهي الطبيعة البشرية الثابتة المطردة، فيظل علم الأصول ثابتًا وإن تغيرت مادته، وهو منطق الوحي بعد أن اكتمل في ختم النبوة. والخاصة السادسة في رؤية حسن حنفي هي **الذاتية** كأفق التحليل وميدانه، ميدان أصول الفقه هو العالم الإنساني، وهذا العالم بؤرته الذاتية، وعالم الذاتية هنا ليس منغلقًا على الذات بل منفتح على اللغة وعلى الآخرين، ويتحقق في الواقع (الذاتية المشتركة). وسابعًا **الوضعية** لتعني أن الذاتية ليست خواءً وفراغًا، فالأحكام وضعية كما يقول الشاطبي، موضوعة في الواقع وفي التاريخ والشريعة، وليست معلقة في الهواء، فيجمع علم الأصول بين الذاتية والموضوعية في آنٍ واحد. والميزة الثامنة هي **العملية**، فيتسم علم الأصول بأنه ذو نزعة عملية، الوحي فيه نداء للعمل وللإنجاز في واقع الإنسان. وتاسعًا **الإنسانية**، علم الأصول يفهم الوحي

[١٥] د. حسن حنفي، دراسات إسلامية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨١م، ص٩٤.

كمقصد نحو الإنسان والعالم.[١٦] هكذا يساهم حنفي بدوره في بلورة إيجابيات منهجية فعالة في علم أصول الفقه.

نكتفي بهذا القدر من استعراض أدوار مختلفة، أو بالأحرى متكاملة ومتآزرة، لمناهج شتى تكاتفت لتشييد الصرح العظيم ... الذي هو مشروع «التراث والتجديد»، ليكون المنهج الأولي الناظم لبقية المناهج هو هذا التكاتف والتآزر نفسه ... هو «التعددية المنهجية» ذاتها لا سواها، والتي اتفقنا على أنها تنبذ السلطة والسلطوية.

وأخيرًا، كم هو جميل أن نستكشف معًا كيف أن التعددية المنهجية، أي اللاسلطوية المعرفية، منبثَّة في أعطاف مشروع «التراث والتجديد»، ما دمنا الآن في ملتقًى فلسفي جعل عنوانه وموضوعه «سلطة النص»؛ تمهيدًا لزعزعتها من حيث هي السلطة العليا في ثقافتنا، مما يفتح الباب لزعزعة كل سلطة أخرى ... إلا سلطة التراث الاعتبارية، وسلطة التجديد الفعلية.

[١٦] حسن حنفي، من النص إلى الواقع: محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه، الجزء الأول: بنية النص، دار المدار الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٤م، ص٢٤–٣٠؛ والجزء الثاني، ص٢٤–٢٥.

هنـــداوي